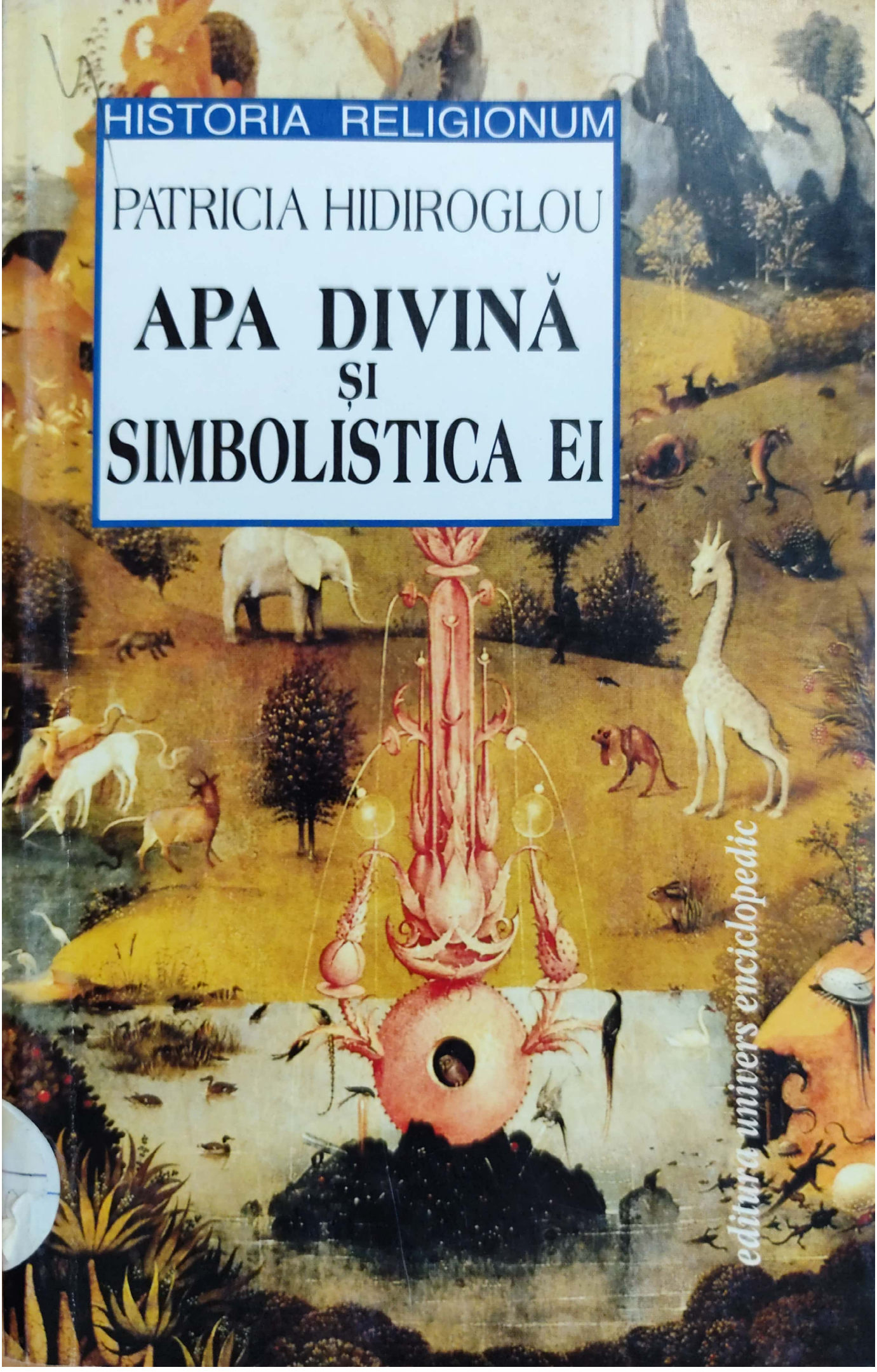

Scanned with OKEN Scanner

Colecția HISTORIA RELIGIONUM

PATRICIA HIDIROGLOU

APA DIVINĂ ȘI SIMBOLISTICA EI

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Introducere 9

I. LA IZVOARELE EDENULUI 15

1. *Apă și puritate* 17
Sistemul biblic despre ceea ce este pur 19
Extinderea riturilor 26
Lanțul transmiterii 30

2. *Imaginarul midrașic* 36
Cadrul cosmic 36
Apa, metaforă a legii 44

3. *Practici simbolice* 59
Cutume particulare 59
Abluțiunea mâinilor 61
Purificarea celor morți 64
Imersiune 65
Baia rituală 66

II. DE LA IORDAN LA BAPTISTERIU 75

4. *Semne în abis* 77
Imagini biblice preluate de universul creștin . . . 78
Reînnoirea simbolurilor 87
Botezul ca act inițiatic
(mistagogia botezării) 92

Scanned with OKEN Scanner

5. *Forme ale apei* 105
Arhitectura mântuirii 106
Manipulări simbolice 110
Stropiri care rezumă simboluri multiple 113
Prelucrarea apei vii 118
Amestecuri care transmit simboluri 121

III. MESAJUL ABLUȚIUNILOR 129

6. *Puritate și coregrafie a corpului* 131
Salat, rugăciune 132
Sacralizare și impuritate 135
Rak'aat și abluțiuni 138
Individ și colectivitate 142

7. *Axiologie a apei* 152
Ape permise, ape cerești 152
Ihram și pelerinaj 157
Zakat, milostenia purificatoare 168

8. *Lumea invizibilă și veșnicia* 176
Rituri de aici, de pe pământ 176
Grădini ale invizibilului 183

Concluzie 195
Bibliografie 207
Glosar 217

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

În povestirea biblică, ploile anotimpurilor și roua de dimineață din țara Canaan sunt semnele bunăvoinței divine: în gândirea poporului ebreu, care a devenit sedentar după ce cunoscuse uscăciunea deșertului, Țara făgăduită era un pământ ideal, un pământ unde apa se găsea din belșug. Încă de demult, izvoare și fântâni marcaseră itinerariul patriarhilor, acești păstori seminomazi aflați în căutarea lui Dumnezeu. Cât despre fluvii, a căror evocare amintește originile mesopotamiene sau îndelungatele răstimpuri de exil din regiunile Nilului, ale Tigrului sau ale Eufratului, — creșterea apelor lor reprezenta însuși simbolul rodniciei divine.

Inundațiile — altă manifestare a însemnătății apei în acele vremuri îndepărtate, — erau și ele prezente în memoria colectivă a popoarelor din Orientul Apropiat, îndeosebi prin mitul potopului. Semn al pedepsei divine, potopul, după ce, într-un prim timp, a înghițit și a purificat pământul, a devenit apoi întemeietor de culturi umane.

O dovadă în această privință este extraordinara povestire akkadiană *Poemul Prea-înțeleptului*. Ca și în *Epopeea lui Ghilgameș*, și aici ne este povestit potopul, dar precedat de o întreagă „Geneză", care cuprinde crearea omului și justificarea condiției sale de muritor (Bottéro). Potrivit acestui text, crearea omului, din lut și sânge divin, răspunde unei intenții precise: să aducă

Scanned with OKEN Scanner

la îndeplinire muncile de care au nevoie zeii superiori. Până atunci zeii inferiori înfăptuiseră aceste munci. Sleiți însă de puteri și revoltați, aceștia au refuzat să mai muncească. Așa încât oamenii, creați pentru acest scop, sunt, din acel moment, în slujba zeilor. Dar spre deosebire de zei, ei vor trebui cândva, într-o zi îndepărtată, „să se întoarcă în lut". Fiind extrem de rodnici și având o longevitate excepțională, ei au devenit curând foarte numeroși. Astfel încât Enlil, regele zeilor, deranjat din somn de „zarva și vacarmul lor", a hotărât să micșoreze numărul oamenilor. După două încercări rămase neizbutite — epidemie și secetă —, el a provocat un potop menit să nimicească toată omenirea. Însă Atrahasis (Prea-înțeleptul), avertizat de către Enki, zeul Inteligenței, a avut răgazul să construiască o arcă în care s-au îngrămădit familia, servitorii, păsările și animalele sale, de îndată ce a început să plouă. Când potopul a luat sfârșit și arca nu mai era în primejdie, Enlil, surprins de ceea ce s-a întâmplat și îmblânzit de sacrificiile și libațiunile lui Atrahasis, a hotărât să-l facă pe acesta asemenea zeilor și l-a așezat la depărtare de restul oamenilor, cărora însă le-a redus durata de viață și capacitatea de a se înmulți.

În acest fel, potrivit textelor akkadiene, elaborate cu câteva seçole înainte de redactarea Genezei, omenirea a intrat în Istorie o dată cu potopul.

În textul biblic, spre deosebire de cel akkadian, potopul are drept cauză imoralitatea oamenilor. Tema este enunțată încă din episodul grădinii Edenului, cel în care Dumnezeu l-a așezat pe om îndată după ce îl crease. La fel ca și în episodul de mai târziu al potopului, cel al grădinii Edenului contribuie la simbolistica apei, așa cum s-a constituit ea în cele trei mari sisteme de gândire care sunt iudaismul, creștinismul și islamul.

Într-adevăr, Dumnezeu și-a instalat creaturile, bărbatul și femeia, în Eden, într-o grădină remarcabilă, în special prin importanța acordată apei. După cum ni se spune, un fluviu izvorăște din Eden, udă grădina pe care o străbate, împărțindu-se apoi în patru

Scanned with OKEN Scanner

brațe (*Geneza* 2, 8–16). După cum se știe, acest fluviu cu patru brațe face parte din toate căutările creștine ale paradisului terestru. Omului i s-a dat atunci o singură poruncă, aceea de a nu se înfrupta din pomul cunoașterii. Adam și Eva au încălcat interdicția. Alungați din Eden, ei și-au pierdut nemurirea, iar căderea lor a format obiectul a numeroase localizări, menținându-se și astăzi în spiritul pelerinilor care sosesc la Mecca.

Dacă din această pricină, omenirea a fost condamnată la o muncă aspră, care i-ar îngădui să supraviețuiască, potopul ne apare și el ca o pedeapsă pe care Dumnezeu a impus-o omenirii din cauza persistenței răului, continuat de urmașii lui Adam și ai Evei, muritorii.

Trebuie oare să vedem în acest potop, ca și în celelalte potopuri asemănătoare, amintirea unui cataclism climatic care să fi provocat o glaciație la finele celui de-al patrulea mileniu și să fi făcut să se reverse Tigrul și Eufratul, nimicind cetățile sumeriene? Oare pentru că, încă din aceea epocă, au fost cunoscute la Sumer irigația și arhitectura apei, textele biblice au putut să conjuge după aceea o întreagă gramatică a apei?

Dincolo de realitățile istorice sau erele geografice, această gramatică a stârnit totdeauna și de altfel, continuă și acum să stârnească un simbolism fecund în sânul celor trei religii monoteiste și în culturile care au provenit din ele. Rolul apei este mereu fundamental, nu numai în sistemul de gândire care guvernează respectiv iudaismul, creștinismul și islamul, dar și în riturile specifice acestora.

În islam și în iudaism, abluțiunile și imersiunile rituale ritmează, încă și astăzi, cel puțin pentru cei mai credincioși, atât traiul de fiecare zi cât și anul liturgic, practicile obișnuite ale vieții ca și marile praguri metafizice ale existenței omenești. În creștinism, practicile de botezare prin imersiune, stropire sau turnare a apei nu delimitează doar prin diversitatea lor contururile și

Scanned with OKEN Scanner

geografia unei credințe, ci participă și la o rețea de imagini și de aluzii metaforice care preamăresc ideologia mântuirii.

Aici, ca și în multe alte chestiuni, Biblia, cu extrema ei bogăție, n-a contenit să inspire analize și interpretări. În iudaism, *ruah ha kodeș*, „suflul sfânt" sau „inspirația divină", care dă viață textului și se desfășoară în acesta, veghează nu numai la *Tora șe-biktav*, „Tora scrisă" (Biblia ebraică), dar și la *Tora șe-be-al-pe*, „Tora care este pe gură", revelație care se transmite de la gură la ureche. Deci, prin mijlocirea acestui dublu concept de revelare a unui Dumnezeu unic, Creator al universului și al omului, s-a degajat și s-a impus durabil un cod de imagini. Aceste imagini rămân patrimoniul necontestat al unor civilizații foarte diferite.

Rouă, ploaie, potop, torente, izvoare, fântâni, mare, toate aceste forme sub care se înfățișează apa au de-acum în Biblie un sens propriu sau metaforic și funcții specifice. Este puternic ancorată, aici, o dialectică: apa, creație a lui Dumnezeu, binefacere divină, se poate revela și ca o forță distrugătoare; prezentă, ea este izvor de viață și este regenatoare, dar lipsa ei semnifică uscăciune și moarte; purificatoare, ea curăță, firește, murdăria, dar este și unealtă care transportă cu sine sau transmite această murdărie.

Element vital, dar insesizabil, apa a solicitat elaborările intelectuale, dar în aceeași măsură ea a hrănit imaginarul. Chiar dacă simbolismul apei este universal și dacă există teme comune tuturor mitologiilor, fiecare societate dispune de propriile sale configurații culturale.

În iudaism, chiar înainte de redactarea Mișnei (începând cu secolul al II-lea al erei noastre) și apoi a Talmudului, comentarii și o bogată literatură în limbile greacă și ebraică au vehiculat o întreagă rețea de analogii biblice în legătură cu apa.

Pentru creștinism, Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistolele și Apocalipsul, inspirându-se din imaginile biblice, au răspândit o interpretare originală a acestei revelații, pe care Părinții Bisericii au adunat-o și au interpretat-o în lumina noii lor credințe.

Scanned with OKEN Scanner

Recurgerea la imagini biblice a continuat în Coran, în care precumpănește aceeași concepție a inspirației divine ca și în Biblie, fiecare *surată* fiind o „coborâre" a spiritului divin asupra lui Mohamed (Muhammad), ultimul dintre profeții lui Dumnezeu pentru musulmani.

Astfel, fiecare dintre culturile monoteiste a dezvoltat în felul său rituri religioase, practici sociale, sisteme filosofice care se întemeiază pe un patrimoniu de imagini și de referințe comune, consemnate desigur în texte sfinte, dar și în artă sau în arhitectură.

Cele patru fluvii ale paradisului, potopul, Moise salvat din ape, trecerea Mării Roșii, întâlnirile patriarhilor pe lângă fântâni, Iona în pântecele chitului, — toate aceste teme și multe altele au modelat durabil imaginarul creștin: și acum i se poate prețui farmecul în Occident, prin mijlocirea sculpturii romane, a manuscriselor cu miniaturi, a vitraliilor din catedralele gotice, a picturii flamande sau italiene, iar în Orient prin intermediul decorației primelor biserici, a baptisterelor, a mozaicurilor sau a frescelor bizantine.

În momentul de față, construirea de băi rituale pentru evreii din Canada sau din Franța, ca și realizarea de bazine de abluțiuni pentru musulmanii din Germania sau din Olanda, subliniază faptul că exigența de puritate rămâne înscrisă pentru vecie în sânul riturilor monoteiste.

Băile rituale, pentru care legea talmudică pretinde să fie alimentate cu „ape naturale", de ploaie sau de izvor, au fost construite în decursul timpurilor, în Palestina primelor veacuri — la Masada, la Qumran sau la Ierusalim, — în Europa creștină medievală, în Franța revoluționară, în Imperiul otoman sau în Maghrebul actual.

În ceea ce privește bazinele pentru abluțiuni ale musulmanilor, inseparabile de moschei, arhitectura lor ritmează imensitatea lumii islamice, de la primele locuri în care predica Mahomed — Medina și Mecca — până la contraforturile Imperiului mongol, ale Spaniei medievale și până în Africa contemporană.

Scanned with OKEN Scanner

Confruntat cu informații împrăștiate în spațiu și timp, omul mânat de curiozitate are obligația să dea atenție diferitelor interpretări ale „apei divine". Dincolo de privirea pe care o îndreaptă spre rămășițele trecutului — fresce, mozaicuri, vitralii, picturi, sculpturi, arhitectură... —, dincolo de plăcerea estetică pe care i-o pricinuiește contemplarea acestora, el trebuie să-și întoarcă privirea și spre rituri, dacă vrea să priceapă mai bine sensul deosebit, dar și multiplu al apei.

Scanned with OKEN Scanner

LA IZVOARELE EDENULUI

Scanned with OKEN Scanner

1. APĂ ȘI PURITATE

Aplecat ușor înainte, cu brațele și mâinile întinse, cu degetele îndepărtate, pleoapele și gura ușor întredeschise, credinciosul se pregătește să aducă la îndeplinire imersiunea purificatoare, *tevila*. În această postură, oricare ar fi mărimea bazinului ritual, apa îi acoperă umerii. În timpul imersiunii, repetată de trei ori, un martor veghează la valabilitatea actului; nici un fir de păr nu rămâne la suprafață, în vreme ce trupul se scufundă în apa care îl acoperă în întregime. Bărbat pentru bărbați, femeie pentru femei, martorul mai veghează la exactitatea și claritatea termenilor binecuvântării rostite între prima și a doua imersiune, binecuvântare identică pentru toată lumea, — bărbați, femei, prozeliți.

Acest rit de imersiune se numără printre foarte numeroasele rituri purificatoare utilizate încă în iudaismul contemporan. Într-adevăr, cel ce urmărește cutumele și ritualurile evreiești actuale, este izbit de numărul practicilor de purificare; în afară de posturile care punctează calendarul festiv și de regulile de puritate privitoare la alimentație, la veselă și veșminte — o serie de imersiuni marchează momente ale anului liturgic și anumite etape ale ciclului vieții, în timp ce numeroase abluțiuni ritmează viața de fiecare zi.

Însă, dacă cele mai multe dintre aceste practici sunt săvârșite doar de mici grupuri care respectă scrupulos legea religioasă, un număr mult mai mare de oameni, care se socotesc tradiționaliști,

Scanned with OKEN Scanner

le respectă și ei, deși sunt departe de o strictă ortodoxie. Iudaismul contemporan, care nu este un ansamblu monolitic, prezintă o mare diversitate culturală, îndeosebi în Franța, unde, de când cu decolonizarea, Aşkenazimii și Sefardimii sunt reprezentați în număr sensibil egal[1]. Se observă astfel diferite obiceiuri în care apa joacă un rol episodic sau formal: aspersiuni ludice cu prilejul sărbătorii de Șavuot (Sărbătoarea Săptămânilor) în anumite comunități sefarde, sau ceremonia de Taşlih *(„Tu vei zvârli în apă")*, îndeplinită într-o apă curgătoare la sărbătoarea de Roș ha-Șana (Anul Nou).

Aceste rituri nu sunt singurele care focalizează atenția asupra importanței apei în iudaism. Două rugăciuni, una pentru rouă, alta pentru ploaie, îi surprind întrucâtva pe orășenii secolului al XX-lea, dintre care unii n-au observat niciodată roua și pentru care ploaia este adeseori un inconvenient.

Rugăciunea pentru rouă, recitată la Pesah (Sărbătoarea Paștelui), ca și rugăciunea pentru ploaie, recitată la Sukot (Sărbătoarea Colibelor), oferă adevărate antologii ale apei. Povestea apei exprimată în aceste rugăciuni îngăduie să fie amintite, sub formă sintetică sau aluzivă, episoadele eroice ale trecutului lui Israel și să fie proiectat viitorul său escatologic: este sugerat, cu ele, tot ceea ce, în Biblie și în comentarii se referă la apă și la ciclul ei, anume temele scumpe imaginarului medieval și cabaliștilor. Repetarea cuvintelor *tal*, rouă, și *maim*, termen generic pentru apă, pronunțate cu glas tare, în colectiv, de peste o sută de ori fiecare, amintește de răpăitul picăturilor de ploaie. Scandate, punctând toate frazele și rezumând toate conceptele, ele alcătuiesc un fel de caleidoscop al imaginarului evreiesc în raport cu apa.

Pentru a încerca să înțelegem particularitatea acestui imaginar ca și sensul riturilor purificatoare, precum și persistența obiceiurilor ieșite din comun, trebuie să ne referim la conceptele despre ceea ce este pur și ce este impur, așa cum apar ele în sistemul biblic; trebuie analizat felul în care interpretările rabinice au îmbogățit și răspândit o tematică originală cu privire la apă.

Scanned with OKEN Scanner

În cele din urmă, se vădește că sistemul biblic și interpretările rabinice au jucat un rol hotărâtor în constituirea unui sistem simbolic ce unifică comportamente și mentalități.

Sistemul biblic despre ceea ce este pur

Dacă rolul material și simbolic al apei mai este încă preeminent în riturile iudaismului de astăzi, aceasta este urmarea faptului că prescrierea specifică în coduri a sensurilor apei s-a făcut pornind de la imagini biblice care, de-a lungul veacurilor, au jucat un rol esențial în pedagogia spiritului.

Puritate și sfințenie

Noțiunea de puritate, așa cum se degajă ea din corpusul biblic este, înainte de toate, legată de cult și de voința de a slăvi prezența divină; apa profană intervine în desfășurarea cultului în calitate de vector de spiritualitate.

Încă în pustie, înainte de a primi legea divină, Tora, ebreilor li s-au dat porunca să-și spele veșmintele și trupul. Pentru a-și primi funcțiile sacerdotale, Moise și Aaron au trebuit „să se spele", adică, spun exegeții, „să se scufunde în apă". Ritul apei instaurează pentru vecie conștiința unei separații materiale, temporale și spirituale (*Numeri* 8, 6–7; *Exod* 19, 10–11).

Deci, încă de la instituirea Tabernacolului, a fost impusă puritatea și, o dată cu ea, riturile cărora ea le dă naștere. Pentru a se duce în spațiul sau în locul unde sălășluiește prezența divină *(șehina)*, pentru a tinde spre idealul de sfințenie, trebuie să te purifici mereu, căci textul biblic scandează întruna: „Fiți sfinți", „să fiți o națiune de «preoți»".

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, folosirea profană a apei pătrunde în domeniul sacrat. Un exemplu este „marea de bronz" din Templul lui Solomon, ale cărei proporții gigantice stârnesc mereu curiozitatea cercetătorilor. Acest rezervor enorm, oglindă a cerului, a fost oare un observator astronomic perfect? Într-adevăr, în timpul nopții se reflectau în el constelațiile. Dar este limpede că acest bazin, la fel ca bazinele de bronz plasate pe cărucioare mobile, slujea la curățirea preoților, precum și la aceea a uneltelor de cult și la spălarea indispensabilă a animalelor în cursul sacrificiilor[2].

Acest sistem de puritate, indiscutabil legat de sfințenie, de Dumnezeu și de Templu, a ajuns la o ritualizare. Scufundări și abluțiuni îngăduiau omului, și în mod deosebit preoților, să se curețe de întinări, să recapete puritatea necesară pentru a realiza idealul grupului.

Locul sfințirii este Templul. Având prin ereditate sarcina cultului, în calitate de descendenți ai tribului lui Levi, preoții erau hărăziți lui Dumnezeu. Nestăpânind pământuri, ei depindeau, pentru subzistența lor, de întreaga populație. Tot ceea ce era închinat Templului, tot ce era oferit lui Dumnezeu, precum și tot ce era oferit preoților, trebuia să fie neîntinat, adică să fi fost ales și pregătit conform cu legile din Levitic și Deuteronom; totul trebuia să corespundă noțiunii de perfecțiune stabilită de către sistem. Deci condiția indispensabilă pentru accesul la sfințenie era să deosebești ceea ce este pur de ce este impur.

Dimineața, îndată după trezirea din somn, abluțiunile picioarelor și mâinilor delimitează destinația sacerdotală a actelor rituale[3]. Implicând întregul trup, ele subliniază trecerea de la profan la sacru, de la fizic la mental, de la ritual la spiritual. De fapt, dacă riturile sunt aduse la îndeplinire, stând cu picioarele goale, „mâinile curate" nu sunt ele oare de-acum simbolul nevinovăției unei inimi pure?

Într-adevăr, fiind sălaș al prezenței divine, Templul respinge orice prihănire. Dar în ce constă aceasta?

Scanned with OKEN Scanner

Întinarea se înfățișează ca fiind ceea ce încalcă Legământul cu Dumnezeu, ceea ce este incompatibil cu idealul de sfințenie al grupului, ceea ce rupe ordinea lumii instaurată în prima povestire a Genezei.

Sunt pângăriți cei care au devenit impuri în fapte și în gând, și cei care au devenit impuri din pricina unei spurcări fizice cauzată de diferitele emisiuni ale trupului (urină, sânge, spermă, puroi...), de bolile pielii și de contactul cu un cadavru.

Integritatea corpului fizic, perfecțiunea sa, reprezintă condiția preliminară a noțiunii de sfințenie, așa cum apare aceasta din legile Leviticului și ale Deuteronomului. Aceste texte iau în considerare diferitele tipuri de întinare, gradul lor de gravitate, posibilitățile de transmitere și metodele folosite pentru a șterge murdăririle, în funcție de natura lor. În caz de prihănire temporară, involuntară sau accidentală, Dumnezeu oferă omului posibilitatea de a redobândi curățenia.

Riturile de apă prin stropiri, abluțiuni și scufundări în apă erau atunci esențiale: însoțite adesea de sacrificii expiatoare sau de rituri mai complexe, ele îngăduiau omului să se curețe de ceea ce l-a pângărit și, după un interval de timp, să aibă din nou acces la Templu. Așa era cazul când prihănirea avea drept cauză lepra sau moartea.

Într-adevăr, una din spurcările cele mai grave avea ca origine contactul cu un cadavru: ea era deci frecventă, deoarece era obligatoriu ca decedații să fie îngropați, astfel încât era nevoie să fie atinși. Numai apele lustrale erau în stare să șteargă acest tip de murdărire. Era vorba despre ape curate, conținând cenușa de la sacrificarea unei vaci roșcate: ele simbolizau puterea spiritului asupra naturii; însă ele îl făceau temporar impur pe preotul care pregătea acest amestec și care stropea cu el pe cei care deveniseră impuri. La rândul său, preotul trebuia să se curețe. Astfel, deși în general era purificatoare, apa putea deveni, la rândul său, în anumite cazuri precise, o sursă de pângărire.

Scanned with OKEN Scanner

Spurcarea nu era asimilată în mod obligatoriu cu un păcat; în schimb, orice neglijare a riturilor de curățire constituia un păcat și putea antrena ceea ce se numea *karet*, pedeapsă a cărei gravitate înspăimânta pe atunci. Interpretat ca „scoatere din Israel" și considerat ca nedepinzând de justiția umană, ci numai de aceea a lui Dumnezeu, *karet* pare că desemna riscul unei morți brutale, neașteptate... Astfel, privitor la contactul cu un decedat, textul biblic este imperativ:

> Cine a atins un mort, trupul unui om care moare și nu s-a curățit, pângărește sălașul lui Iahve, acest om va fi nimicit din Israel, căci apele de curățire n-au curs deasupra lui, el este necurat și necurățirea lui rămâne într-însul (*Numeri* 19, 13).

Citirea, încă și astăzi, a secțiunii biblice „vaca roșcată" în sâmbăta care precede sărbătoarea de Pesah, amintește cu ce intensitate morală și socială putea fi resimțită noțiunea de întinare.

Stropiri, abluțiuni, scufundări în apă constituie practici reale de curățire, dar ele sunt și metaforele unei gândiri profetice. Căci cele două moduri de purificare, morală și fizică, apar ca de nedespărțit în sistemul biblic al purului și al impurului.

Imagini mesianice și escatologice

Încă în secolul al VIII-lea înainte de era creștină, profetul Isaia, deplângând împărțirea Regatului lui Solomon în două regate deosebite și opuse (în anul 926 î. Hr.), îndemna populațiile lor să se purifice spre a fi din nou unificate:

> Spălați-vă și curățați-vă [...] Veniți să ne împăcăm, zice Domnul! De vor fi păcatele voastre stacojii cum e cârmâzul, să se albească întocmai ca zăpada, și de vor fi ca porfira, să se facă întocmai ca lâna (*Isaia* 1, 15–18).

Scanned with OKEN Scanner

Încă din viziunile primilor profeți, apa este pusă în legătură cu lumea care va să vină, cu epoca mesianică: din Casa Celui Veșnic trebuie să țâșnească un val de binecuvântări, în vremea blagoslovită în care Cel Etern va fi rege, epocă mereu așteptată, însă niciodată atinsă, și la care va lua parte orice om drept.

Pentru a pricepe cu adevărat legătura ce s-a stabilit între apă și lumea care va să vină, este important să insistăm asupra conceptului de epocă mesianică. Se știe că termenul *mașiah,* mesia, desemnează pe „unsul lui Dumnezeu", pe acela care, mare preot sau rege, a fost consacrat spre a sluji țelurile divine. Dacă acest termen este legat de descendența regală de când datează făgăduiala divină făcută regelui David de a-i perpetua pentru totdeauna casa și regalitatea, profeții i-au completat înțelesul, adăugând speranțe de ordin special. Într-adevăr, nimicirea regatului Israel (în anul 722 î. Hr.), apoi a regatului Iuda (în 587 î. Hr.), distrugerea Templului lui Solomon și deportarea în Asiria și apoi în Babilonia, au suscitat aspirații politice sau escatologice, evidente în literatura profetică. Restaurarea Templului lui Israel în țara sa, sub conducerea „unsului lui Dumnezeu", a lui mesia, a fost, pentru profeți, pusă în legătură în mod obligatoriu, cu stabilirea pe pământ a unui regat divin.

Pentru a ilustra acest eveniment uluitor, Profeții, la fel ca și Psalmii — sursă perpetuă de mângâiere —, au folosit imagini din ciclul binefăcător al apei, care face să renască natura uscată sau moartă:

> Mesia va coborî ca o ploaie pe un pământ uscat, cu burnița care moaie pământul (*Psalmi* 72, 6).

În profeția lui Isaia, restaurarea Ierusalimului, la fel ca și mântuirea omului, apar ca un eveniment apropiat:

> Da! sunt pe cale să zidesc un cer nou și un pământ nou, așa că nimeni nu-și va mai aduce aminte de lucrurile trecute [...] Bucurați-vă, „căci iată, voi preface Ierusalimul în veselie și pe

Scanned with OKEN Scanner

> poporul lui în bucurie [...]. Nu se vor mai auzi în el de-acum nici glasul plânsetelor, nici țipete de durere. Nu vor mai fi în el nici copii cu zile puține, nici bătrâni care să nu-și împlinească zilele (*Isaia* 65, 17–20).

La ivireà acestui regat, „un vlăstar va ieși din tulpina lui Isaia". Pentru acesta:

> dreptatea va fi cingătoarea mijlocului său și credincioșia brâul coapselor lui [...] și leul, ca și boul, se va hrăni cu paie. Pruncul de țâță se va juca la culcușul viperei [...]. Nu se va face nici un rău și nici un prăpăd în tot muntele meu cel sfânt; căci pământul va fi plin de cunoașterea Domnului, ca fundul mării de apele care îl acoperă (*Isaia* 11, 5–9).

Politică și escatologie se împletesc și în profeția lui Ezechiel, care a fost, neîndoielnic, deportat în Babilonia (în jurul anului 592):

> Vă voi strânge din toate țările și vă voi aduce iarăși pe pământul nostru.Voi răspândi deasupra voastră ape curgătoare pentru ca să fiți curățiți; vă voi curăți de toate spurcăciunile voastre și de toți idolii voștri (*Ezechiel* 36, 24–25).

În ansamblul literaturii profetice, aceste ape curate care pun capăt spurcării prin idolatrie, se înfățișează ca vestitoare ale timpurilor mesianice:

> În ziua aceea se va deschide casei lui David și locuitorilor Ierusalimului un izvor, pentru păcat și necurăție (*Zaharia*, 13, 1).

Apa, matrice a universului în povestirea creației, a găsit la profeți echivalentul său metaforic în lumea care va să vină, ca, de pildă, la Isaia, unde registrul de opoziție tenebre / lumină, pulbere / apă, răspunde ca un ecou povestirii din Geneză (1–2):

Scanned with OKEN Scanner

> Să învie deci morții tăi, să se scoale la viață trupurile cele moarte. Treziți-vă și intonați cântece, voi cei care dormiți în pulbere! Căci roua ta seamănă cu roua care dă viață plantelor; mulțumită ei, pământul va lăsa să scape umbrele dintr-însul (*Isaia*, 26, 19).

Învierea morților, precum și sosirea erei mesianice, sunt, de asemenea, anunțate, semnificate și manifestate prin ape vii. Însuși Dumnezeu se proclamă *izvor de ape vii* tocmai atunci când poporul lui Israel îl uita câteodată, *pentru a-și săpa puțuri, puțuri crăpate, care nu țin apa* (*Ieremia*, 2, 13). Imaginea apei mereu vii se adaugă deci imaginii de ploaie și de rouă, metafore repetate ale legii divine:

> În ziua aceea se vor răspândi ape vii din Ierusalim și vor curge jumătate spre marea de răsărit, jumătate spre marea de apus; așa va fi, și vara și iarna. Domnul va fi rege peste tot pământul, în ziua aceea, Domnul va fi singurul Domn și numele lui va fi singurul nume (*Zaharia* 14, 8–9).

Problema morții, a sfârșitului obligatoriu al ființei, legat de păcatul lui Adam, este și ea rezolvată printr-o escatologie atât individuală cât și universală care trece prin apă, izvor al oricărei vieți. În viziunea lui Ezechiel (47), torentul care izvorăște din Templu, devine un fluviu de nestrăbătut, sinonim însă cu fertilitatea, chiar cu nemurirea:

> Iar lângă acest torent, pe malurile lui de amândouă părțile, vor crește tot felul de pomi roditori. Frunza lor nu se va veșteji și roadele lor nu se vor sfârși. În fiecare lună vor face fructe noi pentru că apele lor vor ieși din sanctuar. Roadele lor vor sluji ca hrană și frunzele lor ca leac (47, 9–12).

Nădejdea unei ere mesianice s-a împletit adesea cu reprezentarea „lumii care va să vină", expresie care a servit pentru a

Scanned with OKEN Scanner

desemna atât rezultatul acestei ere ideale cât și lumea de apoi. Iar această speranță mesianică s-a menținut prin intermediul sărbătorilor și riturilor purificatoare menite, între altele, să grăbească ivirea acestei ere.

Extinderea riturilor

De fapt, o dată cu întoarcerea din exilul babilonian (circa 538 î. Hr.), practicile purificatoare și rolul apei par să fi evoluat. Purificarea în sine nu mai apare ca specifică doar clasei sacerdotale, ci ca un obiectiv împărtășit de o mare parte a populației, preocupată de reconstruirea Templului (templul lui Zorobabel, aprox. 515 î. Hr.).

De aici — abluțiuni și imersiuni care, câteva veacuri mai târziu, în epoca numită a Celui de-al doilea Templu, inaugurau sau punctau un număr de activități ale cultului din Ierusalim: sacrificii, consumarea ofrandelor, rugăciunile, citirea textelor sfinte. De Iom Kippur, ziua ispășirii, marele preot făcea mai multe imersiuni între diferitele etape ale cultului, în special pentru a pătrunde în *Devir*, Sfânta Sfintelor, apoi pentru a se îndepărta treptat de aceasta și a trece în *Hekhal*, spațiul sfânt, și de aici la platforma preoților. Dacă marele preot se spăla separat, ceilalți preoți aveau în permanență la dispoziția lor, înainte de a accede la altar, bazine pentru a practica purificarea picioarelor și a mâinilor.

Într-adevăr, sfințenia se transmite (astăzi s-ar spune că este contagioasă). Iar ulterior, în Talmud se vorbește despre „cărți sfinte" ca despre „cărți care prihănesc mâinile", pentru a sublinia necesitatea unor abluțiuni înaintea întoarcerii la activități profane. Apa este deci un instrument de separare, care permite să se circumscrie trecerea dintre sacrat și profan și, chiar în interiorul sacratului, să se reafirme ierarhia actelor de sfințire.

Scanned with OKEN Scanner

Exigența de puritate pentru preoți, pentru ofrandele vegetale și sacrificiile de animale, pentru ustensilele și obiectele Templului, se regăsește și la simplii credincioși, bărbați și femei, care nu puteau intra în piața din fața Templului înainte de a se fi purificat[4].

Lehuza, de pildă, practica ritul purificator întâi printr-o imersiune la patruzeci de zile după nașterea unui fiu și la optzeci de zile după nașterea unei fiice, iar după aceea oferea ca jertfă un miel sau, în lipsa acestuia, două păsări. Despre aceasta ne transmite și Luca, în legătură cu Maria, care a săvârșit acest rit după nașterea fiului său (2, 22–24).

Aceste probleme de întinare și de purificare nu se limitau numai la locuitorii Palestinei sau ai Ierusalimului, adică la cei care se duceau la Templu; se pare că ele priveau și pe evreii din diaspora. În secolul al III-lea înainte de era creștină, autorul din Alexandria al *Scrisorii lui Aristeu către Philocrate*, vorbind despre minunata traducere în grecește a Torei — traducere cunoscută sub numele de versiunea celor Șaptezeci — subliniază importanța abluțiunilor la evrei:

> După ce și-au spălat mâinile în mare, după obiceiul tuturor evreilor și îndată ce și-au terminat rugăciunea către Dumnezeu, [traducătorii] treceau la munca cititului și a traducerii fiecărui pasaj. Am pus și această întrebare: „Pentru ce își spală ei totdeauna mâinile atunci când se roagă?". Ei mi-au explicat că este o dovadă că n-au făptuit nici o acțiune rea, căci orice acțiune se face cu mâinile (XII, 305–306).

Tot la Alexandria, dar în secolul I după Hristos, filosoful Philon, deosebind riturile purificatoare ale evreilor de cele ale păgânilor, notează superioritatea celor dintâi, căci ele necesită adăugarea de cenușă la apă și purifică sufletul concomitent cu trupul (*Legi* 1, 262). Într-adevăr, se știe că în templele grecești din aceeași epocă se desfășurau diverse rituri purificatoare, printre care cel al abluțiunii mâinilor înainte de rugăciune, rit, de altfel, descris deja în *Iliada* (24, 302–306); se pare că păgânii își treceau

Scanned with OKEN Scanner

cel puțin mâna dreaptă printr-un bazin înainte de a intra într-un templu, înainte de a celebra un cult sau de a face un sacrificiu (Ginouvès, 310).

Un număr de mărturii atestă grija pentru puritate a evreilor din diaspora, confruntați cu problema întinării rituale, anume aceea care urma contactului cu un defunct, sau aceea legată de sexualitate; astfel faptul că, de jur împrejurul Mediteranei, multe sinagogi au fost construite în apropierea mării, se poate explica prin practica abluțiunilor cu apă de mare. Se pare, de altfel, că folosirea apei de mare și aceea a apei lustrale au alcătuit esențialul riturilor de purificare pentru cei care nu se puteau duce în pelerinaj la Templul din Ierusalim, spre a se elibera astfel cel puțin o dată pe an de păcatele lor[5].

Libațiuni de apă

Un proverb din Mișna afirmă că cel care n-a cunoscut sărbătoarea de Bet-Șoeva nu știe ce este cu adevărat bucuria [6] (*Sukka* 5, 1). Era vorba despre sărbătoarea apei, populară în epoca Celui de-al doilea Templu, cu care începeau cele șapte zile ale veseliei sărbătorii de toamnă *Sukot* (Sărbătoarea Colibelor). La finele recoltelor și ale culesului viilor, Sukot pare să fi fost cea mai veselă sărbătoare a calendarului liturgic, adunând la Ierusalim mai mulți pelerini decât Pesah și Șavuot, și ele sărbători de pelerinaj. I se spunea „ha-Hag", „Sărbătoarea".

Se strângeau atunci la Templu toți cei care, locuind departe de Ierusalim, nu puteau face decât un singur pelerinaj pe an sau o singură călătorie în toată viața lor, îndeosebi ebreii din Babilonia, din Egipt sau din Imperiul roman. Prima zi începea printr-o libație de apă la Templu și se termina noaptea prin cântece și dansuri executate cu torțe în piața exterioară, luminată de făclii (*T.B. Sukka* 42b, 51b).

Deși nu se cunoaște originea sărbătorii de Bet-Șoeva (Casa scoaterii apei), se știe că ea își trage numele chiar de la locul de

Scanned with OKEN Scanner

unde se scotea apă din Siloe. O procesiune a poporului și a preoților în stare de puritate rituală pornea de la Muntele Templului și cobora spre rezervorul din Siloe, alimentat cu apă de către Gihon printr-un canal[7].

Aceste ape erau simbolice în mai multe privințe: pe de o parte, numele de Gihon, pe care îl avea acest curs de apă era cel al unuia din brațele fluviului din paradis, conform Genezei, iar pe de altă parte, apele din Siloe simbolizau mărinimia divină, potrivit profetului Isaia. Acesta le opusese apelor gălăgioase ale Eufratului, reprezentare a violenței regelui din Assur, care avea să devasteze Israelul *(Isaia* 8, 6; 22, 9).

Natura simbolică a apei care urma să servească pentru libații nu era lipsită de importanță. Un preot umplea un ibric de aur cu apă menită să fie turnată peste altar, după sacrificiul zilnic, în plus față de libația de vin obișnuită. La Templu, trâmbițe și psalmi întâmpinau pe purtătorii prețiosului lichid, în timp ce frunzele de salcie proaspăt tăiate fuseseră așternute de-a lungul altarului pentru sacrificii. Preotul turna apa din ibric în jgheabul de argint care, aflat deasupra altarului, o lăsa să se reverse direct pe acesta înainte de a se scurge pe pământ; leviți purtând ramuri de salcie se roteau în procesiune în jurul altarului. Când răsunau psalmii, pelerinii se alăturau leviților în piața interioară, fluturând spre cer ramurile și zvârlindu-le apoi în sus, cerând protecție de la Dumnezeu. De aici au provenit invocările ulterioare „*Hosana*“, „Mântuiește-ne“, specifice liturghiei de Sukot. Dacă libația de apă marca în mod concret începutul anotimpului de ploi în Palestina, ea dezvolta totodată în manieră simbolică teme prezente deja în povestea Creației *(Geneza* 1 și 2): fluturarea frunzelor de salcie spre cer, ca și libația de apă turnată pe altar astfel încât să irige pământul, mimau ciclul apei și al rodniciei, datorate numai lui Dumnezeu.

Rituri legate de apă și probleme de puritate au fost și în miezul dezbaterilor care au însuflețit diferite curente ale iudaismului pe la începutul erei creștine. Esenieni, Zeloți, Saducei, Farisei interpretau și se refereau la regulile biblice ale purului și

Scanned with OKEN Scanner

impurului, în funcție de puterea politică și de împărțirile sociale. O dată cu sfârșitul independenței evreiești în Palestina (în anul 65 î.Hr.), puritatea claselor de preoți, puritatea cultului, aceea a ofrandelor, și a sacrificiilor au fost mereu puse în discuție. În vijelia care a urmat distrugerii Templului (în 70 d.Hr.) și după ultima răscoală evreiască împotriva romanilor (în 135 d.Hr.), sistemul centralizator al purului și impurului a fost reorganizat într-un iudaism fără Templu.

Într-adevăr, dacă un număr de metode de purificare a dispărut o dată cu Templul, grija pentru puritate, precum și exigența grupului de a se înălța spre sfințenie n-au încetat. Prezente în orice clipă a vieții de fiecare zi, atât una cât și cealaltă au fost remodelate după *halakha*, adică după legislația religioasă. Astfel încât în riturile actuale regăsim urmele riturilor purificatoare ale Templului, chiar dacă înțelesul prihănirii s-a atenuat în cursul veacurilor pentru ca, în cele din urmă, să lase locul unei spiritualizări a riturilor.

Lanțul transmiterii

Pentru a pricepe permanența practicilor legate de apă și relația lor cu riturile și simbolurile biblice, trebuie să recurgem mai ales la literatura talmudică și la literatura rabinică. Într-adevăr, iudaismul cunoaște patru niveluri de exegeză, codificate încă din epoca talmudică, dar venite din vremuri străvechi; aceste niveluri de exegeză scrutează textul biblic și dezvăluie un câmp semantic transmis esențialmente pe cale orală până la distrugerea Celui de-al Doilea Templu (70 î.Hr.).

Fiecare nivel de interpretare trimite la propria sa metodă și la propriul său corpus: explicația simplă *(pșat)*, semnificația aluzivă *(remez)*, sensul omiletic sau etic *(draș)*, sensul ezoteric *(sod)*. Textul biblic este deci o urzeală în care mai multe suveici țes o serie de semnificații multiple. Încă de la început, acronimul

Scanned with OKEN Scanner

P(a)RD(e)S, format din inițialele fiecărei metode explicative *(Pșat, Remez, Draș, Sod)* îl incită pe cel curios să nu se oprească, să înainteze mereu; într-adevăr, Pardes desemnează atât paradisul, cât și lămâiul, acest arbust cu fructe parfumate...

Talmudul este recipientul în care s-au adunat tradițiile și legile discutate și comentate vreme de mai multe secole, începând cu cele două momente de ruptură care au fost căderea Templului și apoi distrugerea totală a Ierusalimului. Practic, până în ultimele zile ale asedierii sale de către romani, Templul a administrat sistemul a ceea ce este pur și ce este impur — temelie de neocolit a legii divine. Vidul sacrificial, ritual și spiritual care a urmat distrugerii Templului, a provocat atunci o redistribuire a valorilor purului și impurului în viața de fiecare zi, o deplasare a diferitelor funcții ale preoților și o transpunere în scris a legilor și obiceiurilor poporului; căci, în lipsa acelei instituții centralizatoare și vitale care fusese Templul, legea divină și studiul ei ar fi fost în primejdie să dispară în toiul furtunii.

Desigur, alegoriile și metaforele biblice, îmbogățite și dezvoltate în contactul cu cultura elenistică, se răspândiseră încă mai de mult, și anume din secolul al III-lea înaintea erei creștine, în întregul bazin mediteranean, datorită traducerii în grecește a unor cărți biblice. În plus, atunci când în Palestina a fost fixat canonul biblic (în anul 90 d. Hr.), exista deja o întreagă literatură sapiențială, istorică, apocaliptică în ebraică, precum și în greacă și în aramaică. Descoperirile făcute la Qumran au dat în vileag comori culturale care trimit tocmai la un sistem al purului și impurului, cu siguranță mai exigent chiar decât cel practicat la Templul din Ierusalim. Bazine, rezervoare gigantice, băi, dau naștere la tot felul de ipoteze arheologice, istorice și antropologice.

Este însă neîndoielnic că doar prin Talmudul palestinian (secolul al IV-lea) și prin Talmudul babilonian (secolul al V-lea) s-a transmis în toate comunitățile diasporei un mod de viață comun, bazat pe interpretarea legilor biblice. Printr-o codificare precisă și subtilă a fost difuzată *halaha*, proces dinamic de legislație,

Scanned with OKEN Scanner

adevărată „cărare de urmat", în timp ce *haggada* — povestiri etice — a permis imaginarului colectiv să-și afle fără încetare resurse, în ciuda evenimentelor conjuncturale. Până la Emancipare, în zorii secolului al XIX-lea, ucenicia Legii și a comandamentelor a trecut prin această literatură „haggadică": copii, femei și toți cei care nu aveau acces la tradiția savantă (adică majoritatea) sorbeau de aici neîncetat regulile lor de viață cât și metafizica lor.

Astfel, rugăciunile pentru rouă, scandate și azi încă la Pesah, și cele pentru ploaie, recitate la Sukot, pot apărea ca o pomenire a vechilor rituri agrare, pentru care aceste două elemente erau pe atunci absolut necesare supraviețuirii grupului. Totuși pretutindeni, oricare ar fi locurile sau ritualurile, povestea apei exprimată prin aceste rugăciuni amintește nu numai de episoadele biblice în care apa a îngăduit asigurarea salvării materiale a unui individ sau a unei populații, ci evocă și cadrul mesianic și escatologic al soartei lui Israel.

Cele mai vestite rugăciuni, poeme medievale sub formă de acrostihuri, au ieșit de sub pana lui Kallir (secolul al VIII-lea) și a lui Solomon ibn Gabirol (secolul al XI-lea); ambii dezvoltă o rugăciune foarte simplă consemnată în Mișna (secolul al II-lea):

> Tu, Cel Veșnic, Dumnezeul nostru, ești Cel care face să sufle vântul și să coboare ploaia, pentru bunăstarea și nu pentru nenorocirea noastră, pentru a ne da viața și nu moartea, belșugul iar nu foametea *(Ta'amit* I, 1).

Dacă aceste rugăciuni menționează ambivalența apei, atât instrument de moarte cât și rouă aducătoare de rodnicie, este pentru că rugăciunea este în același timp comemorare și acțiune: *Zahor,* „amintește-ți", este unul din imperativele biblice. Se cuvine deci să fie pomenite episoadele în care apa a avut efecte tragice, ca și episoadele în care ea a fost binefăcătoare.

Mai mult decât atât. Faptul de a rosti rugăciunea cu glas tare, în grup, angajează nu numai adunarea credincioșilor, dar și pe fiecare individ în ființa sa, deoarece corpul său, spiritul său, inima

Scanned with OKEN Scanner

sa participă la ea prin mișcare și prin cuvânt. Rugăciunea pentru ploaie în ultima zi de Sukot, toamna, nu se mărginește să evoce anticele și veselele libațiuni de apă; ea evocă, prin mijlocirea imaginarului evreiesc medieval, toate formele posibile pe care apa le ia: îngerul ploii Af-beri, diferitele feluri de nori, purtători ai apelor în șapte ceruri diferite, și chiar și heruvimii și serafinii lichizi, făpturi de foc și de apă care înconjură tronul lui Dumnezeu, desfășurat cu prilejul Creației între apele cerului și ale pământului (Musaf Sukot).

Dacă imaginarul evreiesc, spre deosebire de imaginarul creștin, s-a transpus prea puțin în reprezentări plastice, din pricina celei de-a doua porunci, în schimb el s-a dezvoltat în literatura „midrașică", după secolul al V-lea[8]. Istorisiri etice și miraculoase, reluate și refăcute în tot cursul Evului Mediu, s-au constituit pornind de la *draș*. Întemeind noi imagini mistice, precum cele ale cabaliștilor, în special în secolele al XII-lea și al XIII-lea, în Spania și în Provence, ele au fost prezente și în spiritele celor care au realizat miniaturile manuscriselor medievale, biblii, comentarii, coduri sau *Haggadot*. Acest mod narativ — care este și la originea unor apologuri creștine — a constituit o sursă perpetuă de inspirație pentru rabini, anume pentru predicile lor și pentru învățământul lor, în lecturile de zi cu zi sau la sinagogi; asemenea poveștilor populare, simplitatea aparentă a interpretării biblice, ca și logica istorisirilor au permis, de-a lungul veacurilor, să se dezvăluie concepte specifice, precum și o serie de idei abstracte cu privire la Creație, la justiție și la mântuire.

Acest imaginar deosebit de rodnic din gândirea medievală este cel care a contribuit la justificarea și menținerea unor vechi rituri purificatoare și totodată, și la introducerea altor noi rituri.

Scanned with OKEN Scanner

NOTE

[1] Aşkenaz („german" în ebraica medievală) desemnează cultura evreiască din Evul Mediu în ţările germanice şi în nordul Franţei. Ulterior, *aşkenazimii* s-au stabilit şi în Polonia şi în Rusia. Sefard („spaniol") denumeşte cultura evreiască medievală din Peninsula Iberică. După ce au fost izgoniţi în 1492, evreii spanioli s-au stabilit mai ales în Africa de Nord şi în Imperiul otoman, formând culturi noi. Evenimentele perturbatoare din epoca contemporană (al doilea război mondial, crearea Statului Israel, decolonizarea) au accelerat fenomenele de migraţie şi aculturaţie. Actualmente, cele două culturi menţionate sunt reprezentate în chip sensibil egal în iudaismul francez care, până prin anii 1960, a fost în majoritate aşkenaz.

[2] Lucrările la acest templu, pe care descrierile biblice îl înfăţişează ca somptuos, au început cam în anul 961 înainte de Hristos, în timpul lui Solomon. Sanctuar central, el adăpostea Arca Legământului, primul sanctuar, mobil, al ebreilor. După dislocarea regatului au fost construite câteva alte sanctuare (Betel, Dan, Arad). Templul lui Solomon a fost distrus în anul 587 înaintea erei creştine de către Caldeeni (Nabucodonosor).

[3] *Exod* 30, 17–21; *I Regi* 7, 23–26; *Psalmul* 24.

[4] Templul lui Zorobabel a fost complet transformat şi reamenajat de către Irod în secolul I înainte de Hristos. Se pare că lucrările s-au încheiat abia în anul 63 al erei noastre, adică la trei ani înaintea distrugerii sale de către romani.

[5] Literatura elenistică şi arheologia recentă a sinagogilor din Palestina şi din lumea mediteraneană confirmă importanţa apei în rituri. *Cf. Macabei*, 12, 38; *Iudit* 12, 7–8; *Oracole sibilinice*, 3, 591–593; Iosif şi Asenet, 14, 12–15; 18, 8–10; Josephus Flavius, *Antichităţi*, 12, 145; Philon, *Legi*, 1, 119, 191, 261–263; 3, 63, 204–206. *Cf.* şi Evangheliile: Marcu 7, 3–3; *Matei*, 6, 17; *Ioan*, 13, 1. Domeniul apei la Qumran este deosebit de interesant atât sub aspect arheologic cât şi în texte. În ceea ce priveşte purificarea, a se vedea: *Sulul Templului*, XLV, 11–12 şi XLVIII, 16, 17; *Regula Comunităţii*, III, 1–6; *Scrierea din Damasc*, XII, 1–2.

[6] Legea orală a fost discutată, adunată şi apoi redactată sub forma sa legislativă în Mişna, în secolul al II-lea, în Palestina. Mişna cuprinde 63 tratate, grupate în şase secţiuni diferite. La rândul ei, Mişna a fost obiect de discuţii şi comentarii, consemnate în Ghemara, în Palestina şi Babilonia, între secolele al II-lea şi al VI-lea. Ansamblul constituie cele două Talmuduri, palestinian şi babilonian. Acesta din urmă (T.B.) a fost cel mai mult comentat şi răspândit în Occident, începând cu Evul Mediu.

Scanned with OKEN Scanner

[7] Siloe a fost principala sursă de apă a Ierusalimului în Antichitate. Tunelul subteran a fost construit sub domnia regelui Ezechia (cam prin anul 716 înainte de Hristos). Tunelul pornea de la izvorul Gihonului din Valea Cedronului și se termina în piscina Siloe. O inscripție, descoperită în 1880, consemnează bucuria muncitorilor care săpau de la cele două capete, când s-au întâlnit după ultima lovitură de cazma. *Cf.* A. Negev, *The Archeological Encyclopedia of the Holy Land*, Prentice Hall Press, NY, 1990, pp. 350, 394–396.

[8] „Să nu ai alți Dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri sau jos pe pământ sau în apele mai jos decât pământul". *(Exod*, 20, 2) Luată *ad litteram*, această poruncă, interzicând imaginile tăiate sau sculptate, a împiedicat dezvoltarea artelor plastice în societățile evreiești până la Emancipare. Au existat totuși câteva excepții, de pildă: în Antichitate, frescele de la Dura Europos (secolul al III-lea, Siria), în Evul Mediu, unele manuscrise cu miniaturi, *Cf.* Sed-Rajna, Gutmann.

Scanned with OKEN Scanner

2. IMAGINARUL MIDRAȘIC

În lungul lanț al memoriei evreiești, dubla istorisire a creației (*Geneza* I și II) este cea care a prilejuit mai ales interpretări generatoare de sens, din care s-au ivit multe rituri legate de apă.

Cadrul cosmic

Ape masculine și ape femele

În aceste istorisiri, apa, materie divină, apare ca matrice originală și, prin aceasta, ca sursă de viață. Încă din primele versete, Geneza o asociază cu conceptul divin:

> Pământul era pustiu și gol; peste fața adâncului de ape era întuneric și duhul lui Dumnezeu se mișca pe deasupra apelor.

În a doua zi a creației, împărțirea acestor ape în ape superioare și ape inferioare stabilește nu numai o diferențiere între ce este dincolo de firmament — cerurile — și ce se află dincoace — pământul inundat. Această împărțire instaurează și pe planul

Scanned with OKEN Scanner

sexualității o separare a principiilor masculin și feminin, necesară dinamicii vieții (*T. B. Berahot* 65b, Ta'anit 4b). Apele feminine de jos formează o îngrămădire *(miqve)*, pe care Dumnezeu o numește „mări". Dar cu aceasta nu se termină opera apei. Într-adevăr, trebuie să se ivească ploaia pentru ca să poată apărea vegetația (*Geneza* 2, 5). În sfârșit, grație aburului care umezește solul, Dumnezeu îl creează pe om, folosind pulberea pământului. Însuflețit de suflul dumnezeiesc, omul realizează îmbinarea a ceea ce se află sus cu ceea ce se găsește jos, împreunarea a ceea ce este umed cu ce este uscat, a ce este schimbător cu ceea ce este permanent. În felul acesta, elementul lichid este opus elementului care, în cursul creației, apare ca stabil — pământul.

> Dumnezeu face să urce umezeala din adâncuri până în nori pentru a muia pământul și a-l crea pe om. Precum acela care frământă: toarnă apa și apoi frământă pasta *(Rași, Geneza* 2, 6).

În exegeze, aceste opoziții repetate, ce explicitează la rândul lor metaforele biblice, sfârșesc prin a structura o rețea de sensuri, care poate fi lesne înțeleasă de toată lumea, nu doar de către eruditi. Imaginarul evreiesc medieval și-a extras de aici substanța, în chip neîncetat: natura diversă a apei — apă de mare, ploaie, zăpadă, rouă, precum și dualitatea ei — rodnică și distrugătoare, au stârnit comentarii mereu reînnoite.

Puterea roditoare a apelor, adesea citată, face trimitere la ciclul lor particular, justificat prin ordinea creației. Atunci când pământul este udat numai de propriile sale ape, adică de apele feminine (Pirqe R. Eliezer 5), nu este vorba de o ploaie binefăcătoare, așa cum este cazul atunci când se împreunează cu apele masculine:

> Primele [ape] strigă celorlalte: Creaturi ale Sfântului. Binecuvântat-fie-El, primiți-ne, noi suntem trimise de El! Și îndată [ceea ce este jos] primește [ceea ce este sus]. Aceasta se exprimă prin: *„ceruri, răspândiți dreptatea, norii s-o picure și pământul să se deschidă" (Isaia,* 45, 8) —după cum femela se deschide masculului. Și *„cerurile și pământul vor avea ca rod izbăvirea"* (ibid.):

Scanned with OKEN Scanner

[apele din înalturi împreună cu cele de jos] vor da vlăstar: „Și dreptatea va încolți". *„Eu, IHVH, sunt cel care a creat"* ploaia care cade (ibid.). Eu am creat-o pentru ca lumea să fie restabilită și locuită *(Bereșit Raba* 13).

Câteodată zăpada este aceea care se află la originea creației, mai ales în textele mistice și ezoterice care reiau interpretările midrașice:

> De unde provine pământul? Din zăpada care se găsea sub tronul Gloriei. El a adunat-o și a stropit apele, care au înghețat de-ndată și astfel a fost realizată pulberea pământului, precum stă spus: *El zise zăpezii: Fii pământ* (*Iov*, 37, 6) *(Pirqe R. Eliezer* 3)[1].

Cu ajutorul unor imagini variate, apele mării sunt adesea înfățișate ca mai violente sau mai pretențioase decât celelalte ape, ele având naturi diferite:

> *El a dat numele de mare îngrămădirii apelor* (*Gen.* 1, 10). Dar de îndată apele au prins curaj și au pornit să acopere pământul, ca la început. Atunci Sfântul, Binecuvântat-fie-El, le-a amenințat, le-a dat înapoi și le-a pus sub tălpile picioarelor Sale [...]. El a făcut din nisip hotarul mării, așa cum omul ridică o îngrăditură în jurul viei sale. Când apele se ridică și văd în fața lor nisipul, ele dau înapoi, după cum stă spus: *Nu vă este teamă de Mine, zise IHVH, nu tremurați în fața Mea? Eu sunt cel care a dat mării ca hotar nisipul* (*Ieremia* 5, 22) *(Pirqe R. Eliezer* 5).

Împărțirea apelor

Împărțirea apelor în timpul creației este exploatată în mod deosebit în aceste exegeze; ea nu semnifică numai nașterea celorlalte elemente, animale, plante care, ca și omul, se ivesc grație

Scanned with OKEN Scanner

apei. Ea vestește și alte separări ale apelor, care au permis supraviețuirea lui Israel, anume despărțirea Mării stufului (Marea Roșie), grație lui Moise. Dacă în toate comentariile, trecerea prin Marea Stufului se datorează ajutorului dat la timp de către Dumnezeu, felul în care s-a înfăptuit această trecere este relatat într-un chip foarte divers (*T.B. Sota* 37a). Refuzul diferitelor triburi de a pătrunde în mare, rolul lui Moise, al toiagului său, gesturile sale și cuvintele dictate de către Dumnezeu sunt discutate și precizate, la fel ca și natura și funcțiile diferitelor transformări ale apei:

> IHVH a respins marea printr-un vânt puternic, care a suflat toată noaptea de la răsărit: și apele s-au despicat în douăsprezece deschizături, corespunzătoare celor douăsprezece triburi ale lui Iacob *(Targum Pseudo-Ionathan, Exod* 14, 21).

Victoria asupra egiptenilor se datorează numai lui Dumnezeu, dar ea nu s-a înfăptuit dintr-odată. *Țeenah Ureenah* („Ieșiți și priviți"), comentariu foarte popular încă din secolul al XVI-lea în Europa așkenază, rezumă cicluri complete de midrașim, referitoare la versetul „Apele s-au despărțit" (*Exod* 14, 21).

> Toate apele de pe lume s-au despicat o dată cu Marea Roșie. S-au înfăptuit zece minuni: 1. Marea s-a împărțit. 2. Ea a devenit ca o boltă, spre a forma un acoperiș deasupra lui Israel. Apele semănau cu un cer; Israel mergea între apele situate deasupra, dedesubt și în lateral. 3. Dedesubtul fiilor lui Israel, apa era uscată și dură, pentru ca ei să nu se mânjească cu mâl. 4. Pământul s-a preschimbat în humă și noroi, așa încât egiptenii se înecară. 5. Apa a înghețat și a devenit tare ca piatra. 6. Ea n-a înghețat dintr-o dată toată, ci treptat, în blocuri care semănau cu niște stânci imense. Când egiptenii s-au înecat, capetele lor se izbeau de aceste blocuri de apă înghețată, tari ca o stâncă. Aceste mase erau așezate una deasupra alteia, formând un zid larg. 7. Marea s-a

Scanned with OKEN Scanner

împărțit în douăsprezece părți, pentru ca fiecare trib să poată porni pe alt drum. 8. Apa era străvezie ca sticla, pentru ca fiecare trib să poată zări de o parte și de alta celelalte triburi, pe cale să străbată trecătoarea. 9. Apa mării deveni dulce ca zahărul. Când evreii luau din ea, apa se prefăcea de îndată într-un lichid bun de băut. Când terminau de băut, ea devenea din nou solidă. Umezeala nu s-a așternut peste Israel și nici picioarele lui nu erau în glod, ultima minune ne este povestită în *Hizkuni:* numai o treime din apă a devenit solidă, pentru ca Israel să poată merge pe ea. Nu întreaga apă s-a întărit, altfel s-ar fi săpat o prăpastie imensă în mare și Israel ar fi ieșit cu mare greutate din ape. Deci apele formau sub picioarele lor un fel de punte, pe care era ușor de mers *(Beșalah).*

Pentru majoritatea exegeților, nu fenomenul inexplicabil prin legile naturale este esențial, ci momentul în care fenomenul s-a produs. Aspectul miraculos sau neverosimil al minunilor este astfel deviat prin discuții în care sunt invocate explicații obiective sau științifice, care variază în funcție de epocă; ansamblul acestui fapt se înscrie însă totdeauna într-o rețea de gândire care prețuiește mai ales legile dreptății sau ale moralei.

În alte comentarii, împărțirea apelor din primele timpuri ale Creației a provocat răzvrătirea apelor de mare, care, la fel ca și celelalte elemente primordiale, ar fi dorit să rămână cât mai aproape de divinitate[2].

Această despărțire mai explică *a posteriori* și anumite trăsături specifice ale structurii Templului și ale unor ritualuri, precum libația de Sukot: firmamentul, barieră armonioasă între „apele din înalturi" și „apele de jos", a avut drept echivalent pământean sau omenesc vălul, care despărțea în Templu Sfânta Sfintelor de spațiu mai puțin sfânt. În ce privește libația cu apă de Sukot, ea apărea și ca o compensare a separării apelor de jos: Dumnezeu a pretins această libație din partea oamenilor la fel cum a cerut sarea de sacrificiu, fără îndoială pentru că o parte din apele de jos

Scanned with OKEN Scanner

sunt sărate. Dimpotrivă, cele șapte ceruri, provenind din apele din înalturi, sunt mai aproape de tronul divin. Într-adevăr, al șaselea cer este socotit un rezervor cu zăpadă și cu furtuni, în timp ce al șaptelea este numai frumusețe, bunătate, dreptate, milostenie. Este locașul sufletelor celor evlavioși, a generațiilor ce vor urma, a picăturilor de rouă care vor face ca cei morți să revină la viață în ziua învierii. Este și locul tronului divin înconjurat de serafimi[3]. Din aceste diferite ceruri, Dumnezeu orânduiește ciclul apelor, de care omul rămâne dependent pe vecie:

> El deschide cămările binelui care se află în ceruri, și atunci cade pe pământ ploaia apelor masculine și pământul devine rodnic [...]. *Ploaia și zăpada cad din ceruri și nu se întorc decât după ce au udat și au făcut ca pământul, să fie roditor, după ce au dat sămânță semănătorului și pâine celui care mănâncă* (Es. 55, 10) *(Pirqe R. Eliezer* 5).

Potopul

Prin mijlocirea comentariilor subtile, elaborate de-a lungul veacurilor de către tradiția evreiască, este pusă în evidență complexitatea creației. Într-adevăr, Dumnezeu îl creează pe om după chipul său, depune în el scânteia divină: de acum înainte omului îi revine datoria s-o păstreze vie. Dar răul îl marchează în chip definitiv pe om, care a fost alungat din Eden pentru că a încălcat interdicția divină.

Cele zece generații care urmează căderii poartă cu ele răul, astfel încât Dumnezeu nu le poate da Tora (Legea): mai mult decât atât, El îl va nimici pe om prin apă, izvorul de viață. Dar tot prin ea dăruiește mântuirea unui om drept, lui Noe. Cauzele potopului, cronologia evenimentelor, amănuntele despre construirea arcei — care n-a durat mai puțin de cincizeci și doi de ani —,

Scanned with OKEN Scanner

alegerea și felul speciilor, intrarea în arcă, ieșirea pe pământul uscat, toate aceste elemente sunt discutate de către exegeza rabinică, precizate de literatura midrașică, ilustrate în fresce, sculpturi... pe sarcofage, pe pereții catacombelor și pe obiectele rituale încă din primele secole. Primele ilustrații cunoscute provin din monedele bătute în vremea lui Septimiu Sever (193–211) și care erau folosite de comunitatea evreiască de la Apameea din Frigia, în secolele al II-lea și al III-lea. Se pare că locuitorii de acolo identificau una dintre colinele lor drept locul unde s-a oprit arca. Incontestabil, tema arcei a fost atunci cea mai mult ilustrată, deși ciclul narativ complet al lui Noe a cunoscut o dezvoltare în manuscrisele ebraice cu miniaturi din Evul Mediu *(Sed-Rajna,* 21).

Potrivit literaturii, trei surse perpetuează urmele acestui potop, eveniment care a suscitat veșnice interogări etice, îndeosebi aceea dacă generației înghițită de potop i-a rămas posibilitatea învierii în lumea care va să vină. Sursele care perpetuează urmele potopului ar fi: prăpastia de la Ghedar, izvoarele calde din Tiberiada și marele izvor de la Biram *(T. B. Sanhedrin* 108a).

Dar în clipa în care s-au retras apele care au purificat pământul, omul a dobândit, la rândul său, posibilitatea să se purifice, întrucât i s-au dat cele șapte porunci *(mițvot)*, impuse lui Noe și urmașilor săi, adică omenirii întregi...

În felul acesta s-a pecetluit legământul dintre om și Dumnezeu, legământ al cărui semn este norul (de fapt, curcubeul). Culoarea lui dominantă este „culoare de apă", așa cum de altfel subliniază mereu comentariile rabinice (*Geneza* 9, 8–17). Iată cum este formulată făgăduiala că, de aci înainte, nu va mai exista potop:

> Sfântul, binecuvântat-fie-El, îi zice lui Noe: *„Îți voi da o dovadă ca Eu îmi voi ține făgăduiala și nu voi mai trimite potopul. Dacă oamenii vor deveni răi, voi face să cadă ploaia și voi așeza un curcubeu în ceruri, ca să le arăt că Eu pot dezlănțui războiul și pot face să cadă valuri mari ca să-i înece. Dar Eu îmi voi ține făgăduiala*". De altfel, arcul curcubeului are cele două

Scanned with OKEN Scanner

capete — acelea de care, de obicei, se prinde coarda (la arcul luptătorilor) — îndreptate în jos către oameni: dovadă că Sfântul, binecuvântat-fie-El, a încheiat pacea cu oamenii și nu vrea să tragă asupra lor. Din acest motiv n-a existat nici un curcubeu în vremea lui Ezechia, nici în epoca lui Rabbi Simeon bar Iohai și nici în cea a lui Rabbi Iosua ben Levi, deoarece ei erau oameni drepți, care proteguiau pe toți ceilalți oameni *(Țeenah Ureenah, Noah)*.

De altfel, după unele comentarii midrașice, potopul nu este privit numai ca rezultatul împreunării apelor masculine și feminine, ci și ca un fenomen cosmic, care a avut repercusiuni și asupra astrelor. Într-adevăr, apele superioare s-au revărsat în constelația Pleiadelor, pornind din spațiul pe care îl rânduise Dumnezeu; dar, pentru a opri potopul, Dumnezeu a trebuit să deplaseze în această constelație două stele din constelația *Ursei*. Rezultatul a afectat universul astral: de aceea *Ursa* urmărește neîncetat *Pleiadele*, nădăjduind să-și regăsească copiii săi, adică stelele deplasate; *midrașul* sugerează că urmărirea nu este zadarnică, ci un proiect care se va înfăptui în lumea care va să vină[4]... *(T.B. Berahot* 58b).

Acest univers, propriu imaginarului talmudic și gândirii medievale, se supune unor legi care, într-un anumit fel, rămân în cadrul prestabilit de către imaginile biblice.

Este limpede că rolul distrugător al apei — chiar și în episodul potopului — este adesea secundar față de rolul binefăcător al apei purificatoare. Posibilitățile nemărginite ale imaginarului poetic și semantic susțin principiile de puritate fizică și morală transmise de sistemul cultual și, după aceea, ritual. De aceea, reprezentările colective referitoare la apă, supuse jocului exegezei și al imaginarului de grup, devin inseparabile de rituri și de sensul purificării individuale.

Scanned with OKEN Scanner

Apa, metaforă a legii

„Ca ploaia să curgă învățăturile mele, ca roua să cadă cuvântul meu, ca ploaia repede pe verdeață, ca picăturile de ploaie pe iarbă", proclama *Deuteronomul* (32, 2). Valoarea metaforică a apei subliniază noul legământ, asociat cu dăruirea Torei. Într-adevăr, legământul lui Dumnezeu cu omul, încheiat în urma Potopului, a fost reînnoit după aceea cu Abraham și a ajuns la dăruirea Torei către Moise. În tradiția evreiască, termenul *Tora* desemnează, într-o manieră extensivă, Revelația, scrisă și orală; într-un chip mai precis, termenul desemnează legea divină, pe care literatura rabinică a clasificat-o în 613 precepte sau *mițvot*. Acestea sunt concepute ca fiind menite să-l purifice și să-l desăvârșească pe om.

Prin aceasta, interpretările legii apar și ele ca averse benefice care dezvoltă și difuzează imaginile de rouă și de ploaie reprezentate de doctrina divină. Într-adevăr, asemenea apei, această doctrină aduce mântuirea materială și spirituală. Simbolismul său se bazează în mare parte pe experiența lui Moise, cel care a primit tablele de piatră și ansamblul legii divine.

Sete și amar

De altfel, asocierea apei cu legea este constantă în Biblie. În cursul exodului, încă în primele trei zile de mers prin deșertul Șur *(a contempla)*, s-a făcut simțită setea și puțurile nu erau de găsit. Singura apă descoperită, Mara, era — așa cum indică și numele ei — „amară", sărată. Dumnezeu i-a indicat lui Moise o bucată de lemn care avea proprietatea de a îndulci apele și i-a impus un principiu și o lege care nu sunt precizate în textul biblic; îndată după această intervenție divină, ebreii au ajuns la Elim, o oază cu douăsprezece izvoare, atâtea câte sunt și triburile (*Exod* 15, 22–27).

Scanned with OKEN Scanner

Poporul avea nevoie de apă ca să trăiască; apele din Mara nu se potriveau cu speranțele sale. Iar apa pe care poporul n-o poate găsi în cursul acestor trei zile este Tora. Dacă interpreți ca Rași sau Maimonide discută despre conținutul legilor date la Mara, primul obiect al cugetărilor lor este însă amăreala apei[5]. După caz, amăreala este fie o prefigurare a răului sau a încercărilor care îl așteaptă pe Israel, fie un avertisment; într-adevăr scăzuse „credința în Cel Veșnic și în Moise", care precumpănise în popor în urma minunilor înfăptuite când a avut loc trecerea Mării Roșii. Poporul, care se teme de moarte, cârtește împotriva profetului lui Dumnezeu, tocmai atunci când o oază apropiată adăpostește sursa vieții. Avertismentul ar fi deci o chemare de a nu fi neglijate toate aspectele credinței. Exemplul etic al Marei a slujit, de altfel, să se impună încă din Antichitate citirea publică a Torei în zilele de luni, joi și sâmbătă, astfel încât Tora să nu lipsească niciodată mai mult de trei zile.

Cât privește pe mistici, ei văd în acest episod renunțarea la viața contemplativă: uimiți de miracole, fascinați de trecerea mării, evreii nu vroiau să pornească în pustie, după cum îi îndemna Moise. Strălucirea deasupra deșertului a *șehinei,* prezența divină, i-a făcut să pornească la drum spre a contempla, *șur,* ceea ce nu putuseră decât să întrevadă. Însă contemplarea i-a lăsat însetați și ei nu și-au potolit cu adevărat setea decât atunci când au primit Tora și poruncile care, doar ele, permit să se înfăptuiască concret regatul lui Dumnezeu (Zohar, *Beșalah*).

Apele de la Masa și Meriba sunt și ele un simbol polisemic: ebreii s-au răsculat împotriva lui Moise, căutându-i ceartă pentru că-i făcea să piară de sete, și strigând că ar fi fost de preferat moartea de mâna egiptenilor. Ei îl pun pe Dumnezeu la încercare *(masa)* și îl ceartă *(meriba)* pe profetul său. Apele au țâșnit din stâncă mulțumită toiagului lui Moise (*Exod* 17, 7). Natura miraculoasă a țâșniturii a trecut atunci printr-un act concret, ca și în

Scanned with OKEN Scanner

episodul de la Mara. În rătăcirea sa prin pustie, poporul, din nou însetat și revoltat, n-a înțeles încă imaterialitatea lui Dumnezeu.

Folosirea toiagului marchează pentru exegeți diferența dintre spiritualitatea de la începutul exodului și cea de la sfârșitul lui. Când apa a lipsit din nou, Dumnezeu i-a poruncit lui Moise și fratelui acestuia să adune mulțimea și, în fața ei, „să-i vorbească stâncii", nu s-o lovească *(Numeri* 10, 2–3). Această lipsă de apă a survenit a doua zi după moartea lui Miriam, sora lui Moise: „aflăm din aceasta, comentează Rași, că în cursul celor patruzeci de ani petrecuți în pustie, ei s-au putut folosit de un puț, mulțumită meritelor lui Miriam". Într-adevăr, Miriam a fost purtătoarea de cuvânt, ba chiar cea care cânta legea divină, și deci cea care făcea legătura dintre Dumnezeu și poporul său. Moartea lui Miriam, simbolizată de secarea puțului, figurează dispariția sursei de înțelegere a legii divine.

Faptul de a-i vorbi stâncii pentru ca apa să țâșnească ilustrează astfel porunca de a comunica, de a explica și preda legea divină, ca și justețea comandamentelor. Vorbirea este concepută în acest caz ca indiciu al supunerii liber consimțite față de Dumnezeu, fără vreo intervenție miraculoasă concretă. Cuvintele Torei, apă binefăcătoare, trebuie să fie de-ajuns ca să potolească setea poporului, fără a recurge la o minune. Aici apa — deși o realitate materială tangibilă — este aceea care permite să se treacă la o conceptualizare a noțiunii de lege divină (*T.B. Ta'amit* 7a–7b). O frescă din sinagoga de la Duras Europos (secolul al III-lea, Siria) ilustrează povestirea repetată în mai multe rânduri în literatura midrașică, după care puțul lui Miriam urma poporul în cursul exodului. La fiecare etapă, Moise se ducea în centrul taberei, iar Bătrânii fiecărui trib ieșeau pentru a înălța laude lui Dumnezeu. Atunci apele se răspândeau, formând douăsprezece șuvoaie, amintind de izvoarele din oaza Elim.

Exegeții întăresc analogiile: cumulând imaginile din natură, ei desemnează Tora și prin expresia „arbore de viață" *(eț haim)*,

Scanned with OKEN Scanner

deoarece, după cum tufișul aprins prin intermediul căruia Dumnezeu i-a apărut lui Moise — are nevoie de apă pentru a se dezvolta, tot astfel Israel nu poate prospera decât prin Tora, apa cerească. Bucata de lemn care îndulcește apele Marei și le face bune de băut, ar fi după unii, lemnul de dafin, pe care Moise ar fi înscris numele lui Dumnezeu[6]. (Mekilta, *Vaiasa* I, 45b).

Dacă apa simbolizează Tora sau legea, în schimb răscoala apelor, absorbția unei prea mari cantități de apă, amară sau sărată, au devenit o sancțiune prin care erau pedepsiți idolatrii sau cei care n-au respectat legea *(T.B. Arahin* 15a). Au fost pedepsiți în primul rând dușmanii lui Israel, egiptenii care au înecat pe nou-născuții ebrei și au hărțuit până la mare poporul pus pe fugă, vrând să-l arunce în valuri; ei n-au priceput minunile lui Dumnezeu și au fost pedepsiți tocmai prin înecare. Cu siguranță, potopul este arhetipul mitic distrugător și purificator, care se regăsește sub diferite forme. Totuși, pedepsirea prin apă a fost rezervată în general pentru Israel și se regăsește, sub o formă atenuată, în anumite rituri. Astfel, în Talmud, păcatul vițelului de aur *(Exod* 32, 27) a fost pedepsit în trei chipuri diferite: prin sabie, prin epidemie și prin obligația de a absorbi o foarte mare cantitate de apă (*T.B. Ioma,* 66b).

După exegeți, această apă este întâi de toate marea care se ridică împotriva idolatriei oamenilor și începe să inunde pământul. Atunci, Moise a prefăcut în cenușă vițelul de aur și a împrăștiat cenușa în mare, pentru a potoli apele înfuriate. Dar apele persistă și amintesc că lumea se întemeiază pe respectarea Torei, căreia Israel i-a devenit necredincios. Cu toate că Moise a propus atunci mării să-i predea pe cei care au adorat vițelul de aur, apele refuză să se retragă, câtă vreme idolatrii nu se vor fi adăpat din ele. Se recunoaște aici ritul „apelor amare", indicat în Biblie pentru a constata dacă o femeie adulteră ascunde adevărul — sistem al probelor judiciare, folosit în diferite feluri în jurisdicția

Scanned with OKEN Scanner

creștină medievală. La profeți și la comentatorii lor, Israel este adesea asemuit cu o femeie adulteră care trebuie să bea din apa amărăciunii. Uneori se observă chiar o presimțire în această pedeapsă: astfel, pentru Ieremia, trebuie să bea din această apă în primul rând Ierusalimul, cap al tuturor popoarelor de pe pământ, iar mai apoi cetățile regatului lui Iuda[7].

Însă în toate episoadele în care poporul ebreu este confruntat cu seceta, cu setea sau, dimpotrivă, cu pedepsirea prin apă, comentariile ajung totdeauna la o spiritualizare a elementului vital sau natural pe care îl reprezintă apa: comentariile pun astfel temelie vitalității legii și a comandamentelor ei. Rețeaua metaforică a apei ca lege divină urmărește în felul acesta o schemă care imită îndeaproape diferitele manifestări ale apei.

Fântâni și rodnicie

Țâșnirea apelor reprezintă însăși imaginea izbăvirii, atât spirituale cât și materiale. Geniul omului este cel care descoperă puțul. Prin aceasta, apa care țâșnește de la sine din fântână cumulează valori specifice: virtuților de generozitate și de ospitalitate, desfășurate de ființele excepționale care scot din ea apa, li se adaugă și semnul predispoziției de a transmite legea. Astfel este cazul Rebecăi, cea care și-a îndeplinit datoria de ospitalitate, primindu-l pe Eliezer *(Bereșit Rabba* 60, 5–6), ori cazul fiului ei, Iacob; acesta a străbătut în grabă drumul către țara lui Laban, pentru a-și lua de acolo femeia; lângă un puț a întâlnit-o pe Rașela, care își adăpa turma.

> Puterea sa n-a șovăit și, ca un erou puternic, el a răsturnat piatra de la gura puțului. Fântâna a țâșnit și a răspândit apă de jur-împrejur. Păstorii văzură aceasta și rămaseră uimiți, căci cu toții [împreună] n-ar fi fost în stare să răstoarne piatra... *(Pirqe R. Eliezer* 36).

Scanned with OKEN Scanner

În povestirea biblică, Iacob este al treilea patriarh care înfăptuiește, în felul său, idealul divin, cel ce recunoaște și îmbunătățește conceptul unicității divine: apa este metafora idealului Torei, aceasta se răspândește mulțumită lui. La rândul său, Moise este asociat, prin simbolul apei, la această genealogie de transmitere a Torei: la fel ca și Isaac și Iacob, el a întâlnit-o pe Sefora, viitoarea sa soție, în apropierea unui puț[8].

În general, puțul care, în epoca pastorală, interesa mai ales femeile, simbolizează sociabilitatea, întâlnirile, făgăduielile de căsătorie. În *Cântarea Cântărilor,* logodnica (Israel) este desemnată ca „fântâna grădinilor". Apa puțului este o apă materială, căreia i se atașează virtuți familiale de transmitere, puse în legătură în chip implicit cu valorile de ospitalitate, al căror model biblic rămâne Abraham.

Astfel, simbolurile de fecunditate și de prosperitate, foarte des reprezentate de apă și de nisip, continuă să joace un rol important în justificarea cutumelor obișnuite cu prilejul căsătoriei sau al circumciziei. Nisipul, ca și apa, amintesc de Abraham. Într-adevăr acesta, fără să știe că se află în fața unor trimiși ai lui Dumnezeu, a primit trei oaspeți străini, dându-le să bea apă și spălându-le picioarele de nisipul călătoriei lor, gest care subliniază simțul său de ospitalitate într-o țară de pustie și de stânci. Făgăduiala divină care i s-a făcut (că urmașii săi se vor înmulți ca grăunțele de nisip) conduce la un joc metaforic: după cum nisipul se găsește pretutindeni pe tot Pământul, urmașii săi vor umple Pământul; după cum Pământul este binecuvântat când este stropit cu apă, urmașii săi vor fi binecuvântați prin Tora, care este precum apa ce astâmpără setea[9].

În fapt, transmiterea legii se face de către eroi care au știut să lupte contra secetei, adesea semn al idolatriei. Ca și blasfemia, incestul, adulterul sau omorul, idolatria oprește apa. Sub toate formele sale, apa este — la fel ca și focul, ba chiar mai des decât acesta — „semnul" pe care Dumnezeu îl dă apărătorilor săi sau apărătorilor lui Israel.

Scanned with OKEN Scanner

Așa au stat lucrurile cu Ghedeon, unul dintre judecători: înainte de a porni în misiunea de a salva pe israeliți de madianiți, misiune pe care i-a transmis-o un înger al lui Dumnezeu, el cere și obține un anumit număr de „semne", printre care și roua:

> Iată, voi pune un văl de lână în arie, spuse el lui Dumnezeu: dacă numai lâna va fi acoperită de rouă și tot pământul va rămâne uscat, voi cunoaște că vei izbăvi pe Israel prin mâna mea, cum ai spus *(Judecători* 6, 37).

El a obținut un blid plin cu apă și a cerut o contraprobă: de data aceasta, lâna trebuia să rămână uscată, în timp ce pământul din jurul ei să fie acoperit de rouă. Ceea ce s-a și întâmplat. Ghedeon a putut deci să fie sigur că Dumnezeu se află de partea sa. Dar cei zece mii de oameni pe care i-a adunat sunt prea mulți, crede Dumnezeu: fiind prea numeroși, s-ar putea să-și atribuie lor meritul unei biruințe care, de fapt, nu-i revine decât lui Dumnezeu. Atunci s-a efectuat o ciudată alegere, care a privilegiat pe cei care — trei sute la număr — au lipăit apa, ducând-o cu mâna la gură, spre deosebire de cei ce au îngenuncheat pentru a bea. Felul de a bea, raportul cu setea și cu apa, oferă și aici o materie pentru cugetare. Într-adevăr, acești războinici, rămași treji și gata de luptă, în pofida setei lor, au fost cei care, nefiind numeroși, au repurtat o victorie zdrobitoare asupra madianiților *(Judecători,* 7).

Încă mai mult decât Ghedeon, Ilie rămâne un model pomenit în repetate rânduri, deoarece de mai multe ori în Biblie este înfățișat, datorită zelului său, ca un mijlocitor pe lângă Dumnezeu pentru ploaie sau rouă. La fel ca și Samuel, el era una din acele ființe excepționale care știau să aducă ploaia, iar uneori s-o oprească (I *Regi* 18; I *Samuel* 12, 18–19). Seceta pe care a anunțat-o în epoca regelui Ahab nu a încetat decât atunci când poporul lui Israel, rătăcit pe lângă profeții lui Baal, s-a întors la legea divină. Astfel încât, datorită istoriei sale, deosebit de bogată în acțiuni impresionante în apărarea legii lui Dumnezeu, tradiția

Scanned with OKEN Scanner

evreiască l-a reținut ca pe cel care îl vestește pe Mesia. Faptul de a readuce la viață pe fiul mort al generoasei sale gazde din Sarepta și miraculoasa sa dispariție au contribuit ca figura lui Ilie să fie asociată atât cu conceptele de înviere a morților cât și cu cele despre era mesianică. Într-adevăr, Ilie n-a murit, ci a fost smuls de pe pământ, „aspirat" într-un car de foc.

Încă din Antichitate, faptul de a turna apă pe altar, în cursul sărbătorii de Sukot, se interpreta ca având un raport cu Ilie și cu era mesianică. Tot în Antichitate, era imitat tunetul cu ajutorul unei trâmbițe, cu speranța materială de a face să cadă ploaia, aceasta fiind semn al binecuvântării divine și al speranței mesianice (*Sukka*, 5, 4). La Dura Europos, într-un ansamblu de fresce care ilustrează episoade biblice în care „mâna" lui Dumnezeu intervine pentru a călăuzi poporul ebreu, Ilie este subiectul a cinci picturi. Traducerile în aramaică ale cărților biblice, denumite *targumim*, povestirile midrașice, precum și manuscrisele cu miniaturi din Evul Mediu, îl reprezintă pe Ilie sosind călare pe asinul său și suflând din *șofar*, cornul de berbec al cărui sunet răgușit evocă tunetul și proclamă apropierea erei mesianice.

Roua și învierea

Rugăciunea pentru rouă, care face parte astăzi din ritualul de Pesah, se află într-un context ce exprimă dorința sosirii lui Ilie: într-adevăr, în imaginarul acestei sărbători, se presupune că la Pesah va sosi vestitorul lui Mesia. De altfel, în desfășurarea domestică a sărbătorii, i se păstrează un loc la masa Sederului, cu tacâmurile sale și cupa sa de vin și se lasă deschisă ușa... pentru a-i ușura accesul eventual la masă. Cu o gestică particulară și cu mâncăruri simbolice, masa de Seder este o adevărată pedagogie a spiritualului: se citește *Haggada*, povestirea ieșirii din Egipt, însoțită de comentarii, de întrebări și de cântece. Încă de la o vârstă fragedă, copiii sunt asociați la acest ritual, căci totul

Scanned with OKEN Scanner

contribuie la a da de gândit că noaptea de Paște este o noapte puțin obișnuită...

Nu este deci de mirare că roua, odinioară dorită din pricina primelor secerișuri, este încă și azi asociată cu această sărbătoare și, totodată, cu învierea care trebuie să aibă loc o dată cu sosirea lui Mesia. Deci, liturghia afirmă:

> Tot printr-o rouă cerească se vor trezi odată la viață cei ce odihnesc în adâncul mormintelor *(Musaf Sukot)*.

În literatura midrașică se spune că Iacob a dobândit o forță excepțională, morală și fizică, grație picăturilor de rouă căzute de Paște: după ce a obținut binecuvântările tatălui său în acea noapte,

> el a ieșit încununat, la fel ca un soț și soția lui, cu gătelile sale, iar o rouă înviorătoare a coborât asupra lui din cer și oasele i-au fost întărite; el a devenit tare, viteaz și puternic. De aceea este spus: *Grație mâinilor puternicului* [Dumnezeu], *Iacob a devenit astfel păstor al Stâncii lui Israel* [Dumnezeu] (*Gen.* 49, 24) *(Pirqe R. Eliezer* 36).

Această rouă care îi dă lui Iacob forță fizică și spirituală este chezășie de izbăvire pentru toți fiii lui Iacob, adică pentru cele douăsprezece triburi și, prin urmare, pentru întregul Israel care se trage din ele:

> Rebeca îi zice lui Iacob: Fiul meu, în această noapte [de Paște] rezervoarele de rouă sunt deschise, în această noapte făpturile din înalturi intonează un cântec. Tot în această noapte, în viitor, copiii tăi vor fi eliberați (ibid).

O scurtă povestire asociază această rouă specifică cu aceea din *Cântarea Cântărilor*, care dezvoltă dragostea lui Israel pentru Dumnezeul său și rămâne un model poetic prin excelență:

Scanned with OKEN Scanner

> Roua pentru învierea morților: de unde va coborî ea? Din capul Sfântului, binecuvântat-fie-El, într-o vreme viitoare. El își va scutura părul de pe cap și va face să coboare o rouă dătătoare de viață care să învie morții, după cum este spus: *Adormisem, dar inima îmi veghea. Este glasul prea-iubitului meu care bate la ușă: Deschide-mi, soro, scumpo, porumbițo, neprihănito! Căci capul îmi este plin de rouă...* (Cant. 5, 2–3) *(Pirqe R. Eliezer* 34).

Dar aluziile la era mesianică nu se mărginesc la imaginile apei „dătătoare de viață" pe care o reprezintă roua; apa, evocată ca o forță escatologică, îndeosebi la profeți, a continuat să fie purtătoare, în literatura midrașică, a viziunilor privitoare la vremurile viitoare.

Cele patru fluvii, care izvorăsc din fiecare punct cardinal în viziunea lui Ezechiel, circumscriu un spațiu cu repere cosmologice. Evocarea acestor ape permite să se întrevadă topografia templului escatologic din care țâșnesc aceste ape:

> Rabi Pinhas zice: În viitor, apele puțului vor urca de sub pragul Templului, ele vor țâșni, vor clocoti și se vor ivi, devenind douăsprezece fluvii, corespunzând celor douăsprezece triburi, așa cum este spus: El m-a adus înapoi la ușa Casei și iată că ieșea apă de sub pragul Casei... *(Ezechiel* 47, 1) *(Pirqe R. Eliezer* 51).

Din acest puț, numit în alte locuri *Tehom*, abis al adâncimilor (unde omul este înghițit când moare), apa care țâșnește dedesubtul Templului semnifică izbăvirea definitivă a lui Israel.

Apele coboară întâi spre întăritura Iordanului, îngăduie înotul, dar sunt prea mari ca să poată fi trecute, apoi ele curg spre Akaba, unde favorizează propășirea oricărei vieți:

> Apoi apele vor intra în marea Sărată și o vor curăți [...]. Acolo ele vor face să se înmulțească tot felul de pești... [care] vor deveni la fel de dulci ca și mana [...]. Orice om bolnav care se va scălda în aceste ape va fi vindecat *(Pirqe R. Eliezer* 51).

Scanned with OKEN Scanner

Cu o precizie sporită, înaintarea acestor ape trasează itinerariul unui destin individual cu valoare universală, în care omul va fi mântuit. Potopul a acordat salvarea materială unui om drept și urmașilor lui; aici este vorba despre salvarea spirituală a tuturor oamenilor. Semn al speranței mesianice, apa, în imaginarul medieval al societăților evreiești, rămâne matricea oricărei vieți și vector de purificare morală și fizică.

Aceste imagini particulare, — asociate cu influențele curentelor ezoterice, precum gnoza creștină, catarismul sau sufismul, nutrite și ele, la rândul lor, cu imagini biblice și interpretări rabinice, — au contribuit la răspândirea acelor curente cabaliste care au deviat misticismul spre utilizări practice.

Izvoare secrete

Este ușor de înțeles că aceste imagini, tainice și totodată fascinante, s-au aflat chiar la originea misticismului evreiesc, la originea Cabalei, termen care, la început, desemna „receptarea" legii orale, dar care, începând cu secolul al XIII-lea, desemnează învățăturile mistice accesibile celor îndeajuns de pregătiți, pentru „înțelepciunea secretă", *Hohma Nestara,* al cărei acronim HeN desemnează și harul[10].

Principalele domenii ale acestei căutări filosofice și teozofice sunt creația universului și a omului, soarta acestora, sensul adânc al Torei și esența lui Dumnezeu. Încă din epoca talmudică, mistica evreiască s-a bazat în special pe întrebările suscitate de către creație, pe întâietatea literelor alfabetului, pe descrierile *merkavei,* carul divin evocat de Ezechiel, și pe minunile biblice în raport cu apa, precum cele care au avut drept înfăptuitori pe Moise, Ilie sau Eliseu.

Pentru cercurile de cabaliști din Evul Mediu, îndeosebi pentru cele din Gerona și Provența, vechile materiale mitice,

Scanned with OKEN Scanner

interpretate deja în chip simbolic în *midrașim*-uri talmudice, au devenit parabole mistice. Conceptele proprii cabaliștilor s-au format în marile focare intelectuale ale iudaismului, în locuri de mare tradiție de studiu, în Spania, în Provența, în Renania. În general, ca și în cercurile catare din aceeași epocă, se considera că în lumea superioară, care îi aparține doar lui Dumnezeu, se produc evenimente ce presupun o repercusiune în lumea inferioară.

Conceptul de divinitate a fost perceput sub aspectul *sefirot*-urilor, manifestări ale lui Dumnezeu și, totodată, numere primordiale. Principii ale universului și trepte de creație, chiar și înaintea despărțirii pământului și apelor, aceste *sefirot*-uri justifică întrepătrunderea universurilor, ceresc și terestru, precum și influența lor reciprocă[11]. Participând la aceste două universuri, apa joacă un rol important, așa cum arată scrierile cabaliștilor. Omul și cosmosul se situează în acest sistem în funcție de Tora. Aceasta, izvor al tot ce există, reprezintă înțelepciunea primordială, *Bina* (inteligența), echivalent al *Sofiei* grecești.

Din ce în ce mai mult, Cabala căuta să explice raportul dintre infinit *(en sof)*, origine a tuturor cauzelor, și finitul, universul tangibil; căuta să deslușească raportul dintre lumea metafizică și lumea pământeană. Dacă oamenii au nevoie de Dumnezeu și de Tora, Dumnezeu are și El nevoie de oameni. Rugăciunea a devenit mijlocul prin excelență de fuziune a omului cu Dumnezeu, — fără îndoială sub influența sufismului și a metodelor sale individuale, pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu.

Posturi, meditații, practici ascetice care au urmărit la unii să provoace o stare extatică, toate aceste demersuri necesită intenția și concentrarea *(kavana)*, fiecare act de evlavie vizând perfecțiunea spirituală și putând permite unirea omului cu Creatorul său.

Tora, sau legea divină, metaforizată în Biblie și în comentariile midrașice, sub formele atât de diverse ale apei, cum sunt ploaia, roua, izvorul sau fântâna, apare în literatura cabalistică sub forma de pârâu al lui Dumnezeu cât și de suflu divin,

Scanned with OKEN Scanner

„pneuma", treaptă din care vin sufletele. Apele apar în același timp ca instrument și ca origine, ele sunt totodată proces dinamic și stare, Tora și „curent" al omului, adică acțiunea acestuia. Într-adevăr, mulțumită acțiunilor bune și a acestei „pneume", „omul ajunge să studieze Tora așa cum a predat-o Dumnezeu" (1966, Bahir, citat de Scholem, 150). Fiecare poruncă, fiecare acțiune a omului are multiple repercusiuni și reprezintă un univers în sine. Imaginile apei, opoziția dintre apele stătătoare și curenții de apă vie se împletesc neîncetat în cugetări filosofice, care se referă atât la rugăciuni și la viața de fiecare zi, cât și la riturile din epoca Templului. La cabaliștii din Provența, vechile elemente ale sărbătorii de Sukot, de pildă libațiile de vin și de apă, sunt interpretate ca simbolizând harul și rigoarea, două dintre atributele divine de care pot beneficia unii inițiați: În felul acesta, treptat, Cabala n-a mai constat doar în explicarea teoretică a lumii prin cugetare ezoterică, ci a impregnat practicile de zi cu zi ale iudaismului mediteranean. Începând cu secolul al XVI-lea, curentele mistice ale cercului de la Safed din Palestina s-au răspândit în toate mediile, ducând la explozii de misticism și la speranța sosirii iminente a lui Mesia[12].

Astfel, un text de la începutul secolului al XVII-lea, *Hesed le-Abraham,* de Abraham Anula, cabalist din Gaza, a făcut o sinteză a operelor predecesorilor săi, îndeosebi a conceptelor din *Sefer ha-Iețira* (*Cartea creației,* neîndoielnic din secolul al VI-lea) și din *Zohar;* acesta din urmă, atribuit astăzi lui Moise de Leon (secolul al XIII-lea), a fost extrem de răspândit în toate comunitățile evreiești ale Mediteranei, unde a rămas foarte popular până în secolul al XX-lea. Misterele universului și priceperea sa sunt explicate sub formă alegorică, pornind de la „Piatra de temelie" (Stânca lui Dumnezeu, principiul primar), de unde s-au ivit șapte izvoare sau fântâni. Fiecare dă naștere la mai multe fluvii și torente, în total 276, și simbolizează o formă de cunoaștere ezoterică. „Izvorul totului" este urmat de „Izvorul celui care

Scanned with OKEN Scanner

numește", apoi de „Izvorul pământului", „Izvorul lui Iacob" și „Izvorul judecății". În această a cincea fântână,

> se va găsi explicația simbriei, a recompensei și a pedepsei, semnificația grădinii Edenului și a gheenei, misterul reîncarnării (metensomatoză și metempsihoză) în general și în special misterul morții, al exilului și alte subiecte analoage (1986, traducerea Zafrani 227).

Ultimele două fântâni, „Izvorul grădinilor" și „Izvorul iedului" se unesc cu celelalte într-un loc numit „Cisterna lui Abraham"

> ale cărei ape alimentează treizeci și două de canale din care vor bea cetele camarazilor, oile sfinte intrate în sânul credinței divine pentru a cunoaște calea cea dreaptă pe care o va alege omul însuflețit de o râvnă înflăcărată... (ibid).

Aceste imagini, răspândite în comunitățile mediteraneene, au pătruns și în comunitățile Europei centrale și orientale; prin jocul migrațiilor, al colonizărilor și decolonizărilor din secolele al XIX-lea și al XX-lea, ele suscită încă cercuri teoretice din Europa de Apus, din Statele Unite și din Israel și impregnează, pentru unii credincioși, practicile și riturile zilnice.

NOTE

[1] *Cf.* și Zohar, 3, 34b.

[2] Ginzberg V, 18, n. 52–53. Ginzberg a compilat, în mod exhaustiv, întreaga literatură midrașică, *cf.* bibliografia.

[3] Serafimii („cei care ard") proclamă cu glas puternic sfințenia lui Dumnezeu; sunt creaturi cerești specifice viziunii lui Isaia (6, 2–3); ei au corpul acoperit cu șase aripi. În creștinism, serafimii vor face parte din cele „nouă coruri de îngeri" (Ambrozie, secolul al VI-lea). *Cf.* Ginzberg I, 14; V, n. 22.

[4] *Cf.*, de asemenea, Ginzberg, I, 162.

Scanned with OKEN Scanner

[5] Raşi (1040–1105), acronim al lui Rabi Şlomo Iţhaki, exeget şi viticultor din Champagne (Troyes). Glosele sale asupra Bibliei şi comentariile sale la Talmud servesc şi în prezent drept referinţe în societăţile evreieşti tradiţionale. El a contribuit la răspândirea în Occident a Talmudului. Ediţiile tipărite ale Talmudului cuprind comentariile lui Raşi. Maimonide (sau Rambam, 1135–1204), exeget şi codificator spaniol, este cunoscut şi ca filosof şi medic. Opera sa monumentală a servit ca bază lucrării *Şulhan Aruh* de Iosif Cero (1488–1575), cod sintetic al legilor talmudice.

Potrivit acestor exegeţi, primele două porunci date lui Moise ar fi instituirea sabatului şi respectul faţă de părinţi.

[6] Ginzberg, V, 415, n. 115.

[7] Ginzberg, IV, pp. 294–295.

[8] Ginzberg, II, 290.

[9] Ginzberg, I, 228; printre obiceiurile actuale, să-l notăm pe acela, frecvent în cursul circumciziilor, de a îngropa prepuţul în nisip.

[10] Cu privire la Cabala şi la misticismul evreiesc, *cf.* G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Pardes, Aubier Montaigne, Paris, 1966; *Les Grands Courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1968.

[11] Conceptul şi numărul *sefirot*-urilor (sing. *sefira*, format din *mispar*, „număr"), au evoluat din epoca talmudică şi până azi. Arborele *sefirotic* (sau candelabrul), foarte răspândit în lucrările mistice de referinţă şi pe unele amulete, comportă zece *sefirot*, care sunt în raport cu reprezentarea corpului. Primele trei, *Keter*, coroana, *hohma*, înţelepciunea, *bina*, discernământul, formează vârful arborelui, reprezentând capul „corpului", ele emană unele din altele şi sunt superioare celorlalte. Cele două care urmează, *hesed*, generozitatea şi *ghevura*, rigoarea, se află la dreapta şi la stânga axei sau a trunchiului, ca şi *neţah*, victorie, şi *hod*, răsunet sau glorie. *Tiferet*, frumuseţe şi *iesod*, temelie, se situează, în schimb, chiar pe axă; această a noua *sefira* primeşte, de altfel, emanaţiile celorlalte *sefirot;* ea permite să se acceadă la ultima, *malkut*, care este regalitatea, adică armonia. Iluminarea mistică se produce prin „scurgerea" forţei divine din *sefira* în *sefira*. *Cf.* Scholem, 1966, pp. 334–337, 346–382, 411–426, 483, 486–489.

[12] Aşa s-au petrecut lucrurile cu sabatianismul, care a persistat şi dincolo de apostazia şi de moartea principalului său protagonist, Sabbatai Zevi (1625–1676). Adepţii săi l-au urmat în convertirea la islam, formând un grup religios specific în Imperiul otoman, aşa-numiţii Deunme.

Scanned with OKEN Scanner

3. PRACTICI SIMBOLICE

Purificarea ce urmează erei mesianice ar putea să nu fie decât o aspirație metafizică, proprie curentelor mistice sau doar transmisă de către comentarii și literatură; însă acest ideal este întărit printr-un șir de practici și de rituri în care apa rămâne în continuare, pentru orice credincios, atât un instrument material cât și o sursă de cugetări[1].

Apa, materie insesizabilă, servește la circumscrierea unor domenii foarte diverse temporal; într-adevăr, riturile de apă sunt, în mai multe privințe, pomenire a trecutului, trecere a prezentului și proiecție într-un timp viitor. Se poate observa acest fenomen atât în cutumele specifice unor grupuri în cursul sărbătorii de Șavuot sau de Roș ha-Șana, cât și în riturile comune tuturor societăților evreiești tradiționale, cu prilejul abluțiunilor sau imersiunilor rituale sau atunci când are loc purificarea celor decedați.

Cutume particulare

După distrugerea Templului, ritualul de Sukot s-a elaborat în alt fel, ca și ritualul celorlalte sărbători sau rituri, dar rugăciunile pentru rouă și pentru ploaie, integrate în toate liturghiile evreiești ale diasporei, amintesc într-un chip foarte expresiv antica simbolistică a apei în această sărbătoare. Dimpotrivă, în riturile

Scanned with OKEN Scanner

actuale, mai ales sărbătoarea de Șavuot este aceea care suscită o memorie a apei, explicită în unele comunități, îndeosebi în cele originare din Maroc, în care predomină obiceiul de a se stropi cu apă unii pe alții, adeseori cu ulcioare întregi, fără a se ține seama de hainele de sărbătoare purtate în această zi.

Șavuot, multă vreme sărbătoare agricolă, devenise deja în epoca Celui de-al doilea Templu celebrarea dăruirii Torei și a revelării către Moise. Cutuma se înscrie deci în registrul imaginilor metaforice ale apei, simbol al Torei, cu deosebire pentru o sărbătoare care pomenește de manifestarea lui Dumnezeu în tufișul aprins. Totuși, acestui obicei i s-au dat diferite explicații, fiecare dintre ele bizuindu-se pe o povestire midrașică diferită și întemeind o logică istoricizată. Una dintre aceste povestiri afirmă că primirea Torei a fost pentru ebrei un șoc emoțional atât de puternic încât și-au dat sufletele, au murit. Pentru a-i face să revină la viață, Dumnezeu a trimis o rouă deasă, care i-a înviat. Cutuma amintește deci de această povestire și simbolizează revenirea la viață grație apei, deci grație Torei. Alte explicații evocă o tradiție rabinică potrivit căreia, după nașterea sa, Moise n-a fost încredințat imediat apelor Nilului, ci a fost ținut ascuns de către mama sa, timp de trei luni. Când ea l-a pus în coș și l-a lăsat în voia valurilor, era ziua de șase *sivan,* dată în care el a primit mai târziu Tora, deci ziua sărbătorii de Șavuot. Faptul de a stropi cu apă este deci un semn de recunoștiință față de elementul lichid care l-a salvat pe Moise.

O povestire foarte veche, extrasă din cartea Jubileelor, care este asemănătoare cu genul midrașic, cu câteva veacuri înainte de redactarea Talmudului, sugerează o altă cale de cercetare: Sărbătoarea de Șavuot simbolizează în această povestire legământul încheiat între Dumnezeu și Noe și, îndeosebi, făgăduiala reînnoită în fiecare an că nu va mai fi niciodată un potop (capitolul 6).

Oricum ar fi, cutuma nu este cunoscută și practicată astăzi decât de o minoritate originară din Maroc. Este posibil ca obiceiul să se fi ivit relativ recent în istorie, și nu în Antichitate sau în Evul Mediu: în Africa de Nord și în special în mediul berber, riturile

Scanned with OKEN Scanner

de apă au fost și sunt încă foarte vii. Pentru cei ce respectă cutuma de a-și zvârli cu apă unii asupra altora, sensul acestei practici trece printr-o serie de povestiri care o justifică și îi dau astfel o autenticitate și o pondere religioasă.

La fel stau lucrurile cu obiceiul de *Taşlih*, considerat ca purificator de către foarte multe comunități și pus în practică în după-amiaza zilei de Roș-ha-Șana. Această sărbătoare inaugurează, toamna, o perioadă de zece zile consacrată pocăinței și care se încheie printr-o întreagă zi de post și penitență, Iom Kipur, ziua ispășirii. *Taşlih* constă în a merge la un râu sau la o apă curgătoare, cu mulți pești, dacă este posibil, și a goli în apă conținutul buzunarelor, recitând totodată psalmi și profeția lui Mica, ce se termină prin *Ve-Taşlih:* „Și tu vei scufunda toate păcatele noastre în străfundurile mării" (7, 10–20).

Se pare că aici este vorba de un vechi obicei păgân babilonean cu valoare apotropaică pe care rabinii au încercat zadarnic să-l înlăture; în secolul al XV-lea, în Occident, unii rabini au interzis chiar să se zvârle pâine peștilor. Într-adevăr, interpretarea populară vede în această cutumă purificarea de păcate, înghițite ca și firimiturile de către pești sau împrăștiate de valuri. Este probabil că s-a dat ulterior un conținut evreiesc unei practici populare, raportând-o la profeția lui Mica. În acest fel cutuma este astăzi spiritualizată, justificată prin Scriptură.

Abluțiunea mâinilor

Este adesea greu să reconstitui istoricul cutumelor particulare. În schimb, practicile legate de apă comune ansamblului iudaismului, de pildă abluțiunea mâinilor înaintea rugăciunii de dimineață sau înainte de a mânca, sunt cu siguranță legate de amintirea Templului. În fapt, ele nu au nici o legătură cu vreo grijă pentru curățenie sau igienă. De altfel, ca și în cazul imersiunilor,

Scanned with OKEN Scanner

este necesar să se fi făcut în prealabil o curățire amănunțită. Abluțiunea mâinilor înaintea oricărei mese sau înaintea oricărui consum de pâine, ridică alimentul la rangul de hrană sfântă și prin aceasta, înalță mâinile omului și deci, pe om în întregul său. Ritul se numește *netilat iadaim*, „înălțarea mâinilor", este deci simbolic prin el însuși, ca și prin destinația sa: binecuvântarea care îl însoțește permite ca actul să fie spiritualizat și să fie evitate comportările mecanice. Fiecare reface, în felul său, gesturile de sfințire proprii preoților din epoca Celui de-al doilea Templu.

În agitația lumii de azi și în graba în care individul trăiește zilnic, abluțiunea, prin contactul mâinilor cu apa, permite să se confere sens unor gesturi sau comportări care sunt, în fond, obișnuite. A lua de trei ori apă dintr-un ibric și a o turna încetișor pe fiecare mână instaurează un răgaz necesar pentru a se recentra spre sine, pentru ca fiecare să-și regăsească unitatea înainte de rugăciune sau de masă. Hrana continuă să fie obiectul unei purificări, care cuprinde nu numai alegerea animalelor pure, dar și modul de preparare și de consum *(kașrut)*. Pentru cei care le practică, aceste acte zilnice sunt întărite prin spălarea solemnă a mâinilor de către un Cohen, la sinagogă, în zilele de Sabat sau de sărbătoare. Acest rit precede binecuvântarea credincioșilor, pe care Cohenul o dă în fața adunării, ținând palmele în așa fel ca degetele să formeze cinci intervale. Policele sunt alipite prin unghiile lor, iar celelalte degete sunt alăturate câte două, indexul cu medianul, inelarul cu degetul mic.

Aceste intervale reprezintă valoarea numerică a literei *he* (a cincea literă a alfabetului), abreviere a termenului *Ha-Șem* (Numele), care servește pentru a-l desemna pe Dumnezeu. Un levit aduce ceainicul și ligheanul și purcede la abluțiunea mâinilor în fața credincioșilor. În epoca Celui de-al doilea Templu, Leviimii (sau leviții) erau servitorii Cohanimilor; aceștia, de pe platforma Templului binecuvântau poporul.

Pentru mistici, totul este sfințire: în ibricul care conține apa rezidă misterul *șehinei*, prezență divină, lipsită de Templu de când acesta a fost distrus de către romani. Apa care spală de murdării este înzestrată cu har, în vreme ce ligheanul ce primește apa

Scanned with OKEN Scanner

pentru abluțiune mâinilor este impur, deoarece omul s-a despărțit, în vas, de prihănire.

În practicile zilnice ale evreilor din Africa de Nord, îndeosebi ale celor originari din Maroc, influența Zoharului și a metodelor acestuia pentru purificare rămân evidente (Zohar 198a–198b, Miket 20). Tocmai așa stau lucrurile cu *Hekhal Hakodeș*, „Palat de sfințenie", comentariu mistic al liturghiei scris de Moșe Ben Mimun El-baz, care prescrie:

> Să se apuce vasul pur, cel care conține apa, cu mâna dreaptă în care sălășluiește forța Harului; să se toarne o parte din conținutul lui peste [mâna] stângă, pentru a privilegia în forță și în putere dreapta asupra stângii, pentru a supune forța impurității și a o alunga, a o îndepărta de sine. Căci, atunci când apele Harului precumpănesc asupra Temerii *(sefira Pahad)*, acest loc unde se hrănesc Cojile *(kelipot[2])*, forța pângăririi fuge de acolo [...]. O dată ce mâna stângă a fost purificată, se va turna apă din vas cu stânga peste dreapta, spre a o purifica și pe ea; Levitul este în slujba Cohenului, acest gest semnificând predominanță și biruință a dreptei asupra stângii, supunerea acesteia din urmă față de cealaltă [...]. Când s-a terminat abluțiunea [...], este bine să i se adauge un adaos de sfințenie, turnând pe amândouă mâinile deodată apa rămasă în vas și ridicând cele zece degete spre înalturi, pentru a semnifica faptul că mâinile sfințite au căpătat imaginea primordială a Celor din Înalturi (traducerea Zafrani, 258).

Abluțiunile sunt mai mult decât rămășițele unei epoci revolute, mai mult decât simple amintiri. Ele îl proiectează pe individ într-o comemorare care transcende timpul și spațiul, deoarece contribuie la perpetuarea conceptului de puritate, foarte îndepărtat de preocupările moderne. De asemenea, purificarea celor decedați oferă o simbolistică complexă a apei, care depinde și de dezvoltarea practicilor funerare în sânul societăților înconjurătoare, creștine sau musulmane.

Scanned with OKEN Scanner

Purificarea celor morți

În spălarea morților *(rehița)* predomină încă amintirea abluțiunilor și imersiunilor preotului, atunci când trebuia să îmbrace veșmântul alb de in pentru a-și exercita funcțiile la Templul din Ierusalim. Într-adevăr, după purificare, decedatul este îmbrăcat într-un lințoliu alb, alcătuit din șase sau șapte părți de veșmânt. În plus, spălatul morților are legături și cu obiceiurile legate de naștere: după cum copilul care prinde să trăiască este imediat spălat, la fel se face și cu cel ce părăsește viața.

Cei care înfăptuiesc purificarea, membri ai „Frăției Sacre", *Hevra kadișa*, urmează un ritual extrem de complex, în care rolul „apei vii" este central, ea fiind turnată din mai multe vase, peste trupul întins sub o pânză albă. Numărul ulcioarelor turnate, alternanța apei calde și a celei reci, a săpunului și a esențelor parfumate urmează variante proprii fiecărei comunități și depind de părțile de trup care sunt curățate. Fiecare moment al acestei spălări este prilejul unei binecuvântări speciale, care leagă partea trupului cu un sens metaforic și cu crearea sa de către Dumnezeu. După ce această spălare sistematică a fost îndeplinită, spălătorii trec la abluțiunea mâinilor lor pentu a efectua purificarea propriu-zisă, *tahara*. Trupul decedatului este așezat atunci în poziție verticală și i se toarnă apoi apă fără întrerupere pe cap, din diferite ulcioare. În timp ce apa se scurge pe tot corpul, se recită textul din *Ezechiel* (36, 25): „Voi răspândi peste voi o apă pură și veți fi curățiți de toate spurcăciunile voastre", urmat îndată de textul din *Levitic* (16, 30):

> Căci în ziua aceasta se va face ispășire pentru voi, ca să vă curățiți, veți fi curățiți de toate păcatele voastre înaintea Domnului.

Apa unifică în chip generic impuritatea fizică și impuritatea morală, păcatele individuale și cele colective, deoarece acest ultim extras biblic evocă ritul țapului ispășitor care, o dată pe an, la

Scanned with OKEN Scanner

Templul din Ierusalim, consta în răscumpărarea păcatelor tuturora. Trimiterea la era mesianică, fără noțiunea păcatului, se face și ea în chip colectiv, apa putând oferi modelul metaforic al diluării greșelilor. Totuși, abia în cursul învești mântării decedatului, ritmată și ea de texte biblice din Isaia și Zaharia, este evocat viitorul mesianic sau escatologic care îl așteaptă pe cel decedat:

> Domnul te va călăuzi neîncetat, îți va sătura sufletul chiar în locuri fără apă, și va da din nou putere mădularelor tale; vei fi ca o grădină bine udată, ca un izvor ale cărui ape nu seacă (*Isaia* 58, 11).

În riturile funerare, apa nu este asociată doar cu cel decedat și cu ceea ce îl așteaptă; ea joacă un rol care evocă și sistemul de purificare al Templului. Înainte de a ieși din cimitir, cei care l-au însoțit pe cel decedat își spală, în chip ritualic, mâinile cu apa dintr-un ulcior, eliberându-se astfel simbolic de pângărirea morții.

Imersiune

Noțiunea de prihănire s-a estompat cu timpul; îndeosebi pentru impuritatea mortului, apele lustrale n-au mai fost înlocuite prin vreun substitut. În schimb, în chip ciudat, imersiunea purificatoare *(tevila)* s-a menținut, în pofida greutăților materiale legate inerent de păstrarea[3] acestui rit.

Așa se prezintă lucrurile cu imersiunea practicată în ajun de sabat de către unele grupuri care țin de hasidism, curent pietist și mistic, răspândit în Polonia la sfârșitul secolului al XVIII-lea: omul, făcut după chipul divin, își pregătește trupul și sufletul să primească sfințenia sabatului, purificându-se.

De asemenea, imersiunea precede o acțiune utilă și indispensabilă colectivității: scrierea pergamentelor sfinte, tăierea

Scanned with OKEN Scanner

animalelor pure, purificare a morților. Omul și actul constituie atunci o entitate care participă la Legământul cu Dumnezeu și la idealul de „sfințenie": corpul întreg adâncit în baia rituală este cel care permite celui cufundat să se transforme, să se reînnoiască, cu intenția de a îndeplini cât mai perfect sarcina care îi revine. De fiecare dată îi este necesar să se întoarcă spre sine, spre a trece de la profan la „sfânt", de la exterioritate la interioritate, de la individual la colectiv.

În ce privește imersiunile practicate de către femei, acestea se referă la „puritatea familială" *(tahara ha-mișpara)*, dominată de legislația religioasă. Este vorba de a redobândi puritatea necesară sexualității, adeseori valorizată în iudaism, raporturile sexuale fiind interzise în cursul ciclului menstrual și în săptămâna care îi urmează. Imersiunea este ritul care, autorizând reluarea vieții sexuale, îngăduie ca aceasta să fie delimitată în timp și, totodată, să fie sfințită.

Toate aceste imersiuni, ca și cele practicate înainte de sărbători și de posturi, au ca obiectiv purificarea spirituală, și o „reîntoarcere spre sine", așa cum o indică termenul *teșuva*, sinonim și cu pocăință. Perspectiva eminamente simbolică a acestei imersiuni ține atât de locul ei, denumit *miqve*, cât și de natura apei, și de modul de a o practica.

Baia rituală

În Biblie, purificarea prin imersiune este supusă exigenței de a se îmbăia într-o apă vie și nu exigenței unui spațiu arhitectural special. Izvoare, puțuri, cisterne, rezervoare serveau la folosirea profană a apei, în timp ce numai apele de ploaie, izvoarele, apele Iordanului și ale mării Galileei erau potrivite pentru purificare[4].

Scanned with OKEN Scanner

Încă și astăzi, rugăciunea pentru ploaie nu șovăie să-i ceară socoteală lui Dumnezeu cu privire la consecințele pe care le are, pentu legea sa, lipsa de apă:

> Băile de purificare prescrise de Tine pretind patruzeci de *se'ah* de apă. Cum ar putea credincioșii tăi să-și îndeplinească această îndatorire dacă le-ar lipsi această cantitate de apă? *(Musaf Sukot).*

Din Antichitate și până în zilele noastre, băile rituale *(miqvaot)* au caracteristici comune: o mică piscină sau un bazin *(miqva)* conține „apele care dorm" și o cisternă *(bor)* alimentează bazinul cu apă de ploaie[5]. Bazinul, săpat și modelat chiar în pământ, are o înălțime de 1, 20 metri și trebuie să conțină cel puțin patruzeci de *se'ah* de apă „naturală", ceea ce pentru majoritatea interpreților, echivalează cu 750 de litri[6]. Înălțimea bazinului ca și volumul de apă permit unui adult să se scufunde în întregime, fără teama că se va îneca.

Proveniența apei, precum și ansamblul construcției băii rituale sunt reglementate în textele talmudice: „apa vie" trebuie să se scurgă „în mod natural" în bazin. Apă de ploaie, de izvor sau de râu, apă din topirea zăpezii — ea nu trebuie să fi fost scoasă de mâna omului, nici să fi fost adusă în recipiente. Pentru a o canaliza sau a o aduna, este interzisă folosirea oricărui metal, ca fiind susceptibil s-o facă impură.

Locul unde se instalează *miqve* — locul de purificare — nu pare să fi fost precizat înainte de perioada Celui de-al doilea Templu. Într-adevăr, ceea ce pare că marchează începuturile acestei construcții particulare este introducerea termelor grecești în Vechiul Israel de către suveranii Hasmoneeni, pe la mijlocul secolului al II-lea înaintea erei creștine[7]. Într-o țară puternic elenizată, de când a fost cucerită de către Alexandru, și în care cultura elenistică impregna numeroase domenii, monarhii hasmoneeni acceptaseră pe atunci tehnicile moderne grecești: piscine, băi calde, rezervoare, sisteme hidraulice, apeducte. Numărul impresionant

Scanned with OKEN Scanner

de *miqvaot* descoperite în toate palatele regale, printre care cele ale lui Irod, din secolul I, reflectă situația politică și religioasă a țării: monarhii și cei apropiați lor cumulau puterea politică și cea sacerdotală. Aceasta din urmă cerea respectarea legilor Leviticului, a regulilor de puritate a Templului, cerea deci practicarea unor rituri purificatoare foarte frecvente.

Adoptând pentru curtea regală o arhitectură și tehnici greco-romane, suveranii au contribuit deci la fixarea unui spațiu specific ritului imersiunii. Sistemul, eficace pentru curtea regală și sacerdotală, s-a extins apoi în rândurile populației, pentru care purificarea făcea parte din etica de fiecare zi sau consta în rituri specifice, necesare în frecventarea Templului. Astfel, arheologia recentă a descoperit *miqvaot* în locuințe particulare și în apropierea sinagogilor. Aceste *miqvaot* sunt caracterizate printr-o intrare cu câteva trepte în subsol, adesea pornind de la camerele de baie, și printr-o tencuială care acoperă interiorul bazinului spre a se evita scurgerile de apă. Uneori, două scări conduceau spre bazin: una pentru cei care coborau să se purifice, cealaltă pentru a feri de orice contact impur pe cei care se purificaseră. Apa de ploaie curgea direct în bazin prin găuri amenajate în acoperișurile sub formă de boltă sau prin deversoare. Adesea, un alt bazin servea drept cisternă sau drept rezervă de apă pură; în caz de nevoie, un sistem permitea celor două bazine să comunice.

După distrugerea Templului, *miqve* a devenit un simbol evreiesc în raport cu termele sau cu piscinele lumii greco-romane, un loc material care a focalizat exigențele spirituale și rituale de puritate. *Miqve* s-a răspândit pretutindeni în jurul Mediteranei, în lumea evreiască bizantină și în tot Occidentul medieval. Multă vreme a fost mai important pentru o comunitate evreiască să-și construiască o *miqve* decât să-și clădească o sinagogă. Localizarea băilor rituale evreiești permite astfel să se priceapă și modul de alimentare cu apă a orașelor medievale. Într-adevăr, constructorii foloseau adesea pânzele freatice, ca să fie siguri de puritatea apei[8].

Scanned with OKEN Scanner

În Europa, abia în cursul secolului al XIX-lea, o dată cu Emanciparea, frecventarea băilor rituale s-a restrâns la mediile ortodoxe sau hasidice, în timp ce în Africa de Nord frecventarea acestor băi a continuat să fie susținută de obiceiul abluțiunilor din islam și de practicile culturale ale *hammam*-ului.

Construcțiile recente de *miqvaot* în Europa sau în Statele Unite sunt o dovadă temporală a migrațiilor populațiilor și a influențelor lor culturale; dar ele pun și chestiunea persistenței sensului. Deci, ce semnifică această „adunare" *(miqve)* de apă vie?

O *miqve* înseamnă acțiunea unor contrarii: o apă pură, naturală, dar stăpânită într-un bazin; o practică contingentă, urmărind un obiectiv precis, dar care face trimitere la o povestire atemporală, cea a Creației.

În fapt, cel care se scufundă pătrunde într-o apă care doarme; de trei ori — ceea ce înseamnă cuvântul *miqve* în Tora (Pentateuc) —, el se afundă în apă, în așa fel ca să-i fie cuprinse toate părțile corpului; se lasă înghițit în întregime de apă, moare în sine, apoi reiese în viață.

Exegeții subliniază faptul că *maim*, „apă", începe și se termină prin aceeași literă, *mem*, dar că grafia acestuia se deosebește: la începutul cuvântului ea se deschide, ca o matrice, la sfârșitul cuvântului ea se închide, ca o buclă. Termenul și grafia sa ar ilustra deci procesul procreației. În aceeași rețea de analogii, cele patruzeci de *se'ah*, măsuri de apă indispensabile unei *miqve*, evocă cele patruzeci de zile care marchează viabilitatea unui embrion și trecerea sa la starea de făt.

Demersul decurge, neîndoielnic, din aceeași concepție referitoare la apă și la idealul de sfințenie, fie că este vorba de Antichitate sau de zilele noastre: în Antichitate, demersul își afla motivarea într-un păcat moral sau într-o impuritate rituală; astăzi, motivarea constă în îndeplinirea unui act sfânt sau în respectarea legilor religioase ale purității familiale. În ambele cazuri este vorba despre o regenerare: schimbându-și statutul, individul, aflat

Scanned with OKEN Scanner

în stare de impuritate, renaște la puritate, grație imersiunii, el descoperă reunirea potențialităților sale spirituale. Imersiunea permite o transformare a ființei sau a sufletului, o predispoziție pentru spiritualitate. Pentru o femeie, trecerea prin *miqve* circumscrie timpul sexualității și deci posibilitățile de a se reproduce în cadrul purității familiale. Este o manieră de a sfinți sexualitatea, cu apă, element primordial, el însuși generator de viață. Felul în care se efectuează imersiunea își găsește ecou în literele ce alcătuiesc cuvântul *miqve*, deoarece sunt aceleași și cu cele ale cuvântului *qoma*, care desemnează „înălțarea". Gestica este semnificativă pentru tensiunea omului purtat spre un obiectiv sau un absolut care îl înalță, mai ales că termenul *miqve* semnifică și nădejde, speranță. În plus, *maim*, substantiv feminin plural, constituie o parte din cuvântul *șamaim*, care desemnează cerurile, compuse și ele din apă și spre care tind aspirațiile mistice (*șam* = acolo).

Într-adevăr, apa, element vital, este un element mistic, așa cum o exprimă deja unele texte de la Qumran și numeroase povestiri midrașice, reluate ulterior în tradiția creștină, îndeosebi în Evul Mediu.

Unul dintre aceste *midrașim* leagă purificarea lui Adam de fluviul Edenului, căci într-unul din brațele acestuia, în Gihon (*Geneza* 2, 10), s-a purificat el după ce a fost alungat din grădina Edenului:

> Adam a pătruns în apele Gihonului de sus până ce ele au ajuns la înălțimea gâtului său și a postit șapte săptămâni, până ce corpul lui a devenit asemenea unui fel de algă. El spuse Sfântului, binecuvântat-fie-El: Domn al tuturor lumilor! Te rog, iartă greșeala de care sunt răspunzător și primește căința mea! Atunci, toate generațiile vor învăța că există o pocăință. Ce a făcut Sfântul, binecuvântat-fie-El? El și-a întins mâna dreaptă și i-a iertat lui Adam greșeala și i-a primit pocăința. De aceea stă scris: *„Atunci ți-am mărturisit păcatul meu și nu mi-am ascuns fărădelegea. Am zis: Îmi voi mărturisi Domnului fărădelegile. Și tu ai iertat vina păcatului meu"* (*Psalm* 32, 5) (*Pirqe Rabbi Eliezer* 20).

Scanned with OKEN Scanner

Întoarcere spre sine, căința fac ca purificarea să fie eficace, dar aceasta nu poate avea loc decât prin apă, prin orice apă „naturală". Această apă, în fapt, face trimitere în chip mitic spre fluviul care, izvorând din Eden, se împărțea în patru brațe ce alimentau fluviile pământului.

Devin astfel de înțeles coerența sistemului, ca și maniera în care s-au putut transmite riturile. Acestea, fără a avea în mod necesar aceeași semnificație, în epoci diferite, se întemeiază implicit sau explicit pe imagini cu aceeași structură.

Funcția purificatoare a apei, unită adesea cu aceea a focului în unele sisteme de gândire, se referă în general la potop: apa, matrice a omenirii, ocean primordial, devine atunci instrument de moarte și, concomitent, instrument de regenerare. Fie că se înfăptuiește astăzi sub formă de abluțiuni sau de imersiuni, purificarea face trimitere, încă de la origini, la o multiplicitate de sensuri, chiar dacă în cursul istoriei a precumpănit conceptul de purificare morală.

În porțiunea cea mai de sus a acestui lanț de sensuri se află apele Edenului, a căror evocare în mijlocul poveștii creației, provoacă mirare, așa cum am mai subliniat. În iudaism, apele Edenului, care hrănesc Pământul, reprezintă legătura dintre materialitate și spiritualitate, stabilesc arhetipul purificării escatologice și mesianice.

Dacă tabernacolul din deșert, la fel ca și Templul, pretindeau o puritate rituală, aceasta s-a întâmplat pentru că, fiind închinate lui Dumnezeu, ele reproduceau modelul edenic: singurul mod de a stabili un contact cu Dumnezeu, de a înlătura păcatul lui Adam, era purificarea, deoarece ea făcea să se regăsească calea Edenului pierdut (Kaplan, 44).

În felul acesta, a se cufunda în *miqve* înseamnă a regăsi fluviul Edenului, deoarece, metaforic, toate apele vii provin de aici; înseamnă, integritatea sau perfecțiunea paradiziacă. Gestica înghițirii de către ape, dacă mimează moartea, și pentru că mimează moartea, permite regăsirea statutului lui Adam de dinaintea

Scanned with OKEN Scanner

căderii, într-o atemporalitate mitică. Prin imersiune — rit temporal — omul își domină prezentul și îi dă un sens, dar, într-un chip mai larg, apa dominată în spațiul acestei *miqve* îi întărește omului această iluzie.

Orice rit de purificare, și mai ales imersiunea, evocă fluviul paradiziac. Iar apa este mai mult decât un simplu instrument material, este un obiect de spiritualitate: ea nu poate fi despărțită de iertare, de puritate și bine, deoarece omul care se cufundă în apă îndeplinește un act precedat de căință; aceasta îl eliberează de rău, de păcat, de pângărire. De fiecare dată când omul asociază apa cu universul său spiritual, este ca și cum el ar restabili cu Dumnezeu relația pierdută prin actul lui Adam, ca și cum ar regăsi legătura cu perfecțiunea originală. În fapt, în acest sistem de gândire, soarta omenească rămâne legată de acea purificare, definitivă, atemporală, universală care ar rezolva îndoiala metafizică a lui Iov *(Iov*, 14, 4): „Cine ar putea să scoată curatul din necurat, dacă nu Unicul".

NOTE

[1] Acest studiu se bazează pe mai multe anchete etnologice în medii evreiești, creștine și musulmane (1986-1990). Pentru iudaism, aceste anchete au fost realizate în Franța, mai ales în regiunea pariziană, și la Nisa; de asemenea în Canada, la Montreal și în Israel, la Ierusalim, Regavim și Haifa. Au fost interogați simpli credincioși și profesioniști ai riturilor: rabini, *mohalim* (peritomiști, care execută circumcizia), *șohatim* (hahami rituali), supraveghetori ai băilor rituale. *Cf.* cap. 4, n. 3 și cap. 8 n. 21.

[2] *Qelippot* (sing. *qlipa*) = „scoarță", „coajă", desemnează în mistică aspectul aparent, neesențial, care conține fructul sau îl protejează, fructul fiind cel mai des o abstracție sau o alegorie.

[3] Termenul *tevila* vine de la rădăcina T-B-L, verbul *taval* semnificând „a muia", „a cufunda" *(Geneza* 37, 31; *II Regi* 5, 14; *Iosua* 3, 15). Totuși, în Biblie se găsesc deseori verbele „a purifica", „a fi pur", din rădăcina T-H-R *(taher) (Lev.* 12, 7; 22, 7; *II Regi* 5, 12). Pentru Rași, verbul *rahaț*, „a spăla", „a se îmbăia", semnifică „a se cufunda în apă". Problemele de puritate și impuritate

Scanned with OKEN Scanner

sunt tratate mai ales în secțiunea Toharot („Purități") a Mișnei; al șaptelea tratat, Nida, („Separată") este consacrat femeii la menstruație.

[4] *Cf.* A. Negev, *The Archeological Encyclopedic of the Holy Land*, ed. a III-a, Prentice Hall Press, NY, p. 350, și pp. 394–396.

[5] Cuvântul *miqve*, masculin, semnifică „baie rituală" în ebraica rabinică; în Biblie, el semnifică „îngrămădire colectată", „confluență de apă", „masă de apă" *(Geneza* 1, 10; *Exod*, 7, 19); în Biblia tradusă în grecește (Septanta), cuvântul este redat prin *systemata* și prin *pan synestekos hydor*, „adunătură", „apă colectată"; se mai întâlnește în ebraica biblică termenul *miqva*, la feminin, care semnifică „rezervor", „bazin" *(Isaia* 22, 11). Pluralul ambilor termeni este identic, *miqvaot*. Tratatul talmudic *Miqvaot* clasează în zece capitole diferitele tipuri de băi rituale, după puritatea lor și efectele lor purificatoare; tratatul dă regulile construirii băilor rituale, precum și cele ale validității diferitelor sisteme de alimentare cu apă.

[6] Vechea măsură biblică *se'ah* ar echivala cu 18 litri, dar există diverse calcule care fac să varieze capacitatea cisternei între 250 și 1000 de litri. Actualmente, sistemul cel mai obișnuit constă în a plasa pe acoperișul unui imobil o cisternă pentu apa de ploaie care alimentează prin tuburi de plastic bazinul, aflat de cele mai multe ori la subsol.

[7] *Cf.* E. Netzer, „Ancien Ritual Baths (Miqvaot) in Jericho", *The Jerusalem Cathedra*, 2, 1982, pp. 106–119. E. Netzer și R. Reich, „The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period", *Journal of Jewish Studies*, 1988, 39, nr. 1, pp. 102–107.

[8] În Occident se păstrează sau au fost localizate numeroase construcții care au adăpostit băi rituale: astfel, la Köln, Spire, Frieberg, Offenburg, Andenach, Mainz, Worms, pentru Evul Mediu, în țările germanice. În Franța — la Rouen, Strasbourg, Bischeim, Narbonne, Montpellier.

Scanned with OKEN Scanner

DE LA IORDAN LA BAPTISTERIU

Scanned with OKEN Scanner

4. SEMNE ÎN ABIS

Multe virtuți și valori ale apei biblice s-au regăsit în creștinismul primitiv. În primele timpuri ale Bisericii, literatura evanghelică și patristică a remodelat unele funcții ale acestor valori și virtuți, în așa fel încât ele fac astăzi parte integrantă din dogmă. Cu toate acestea, apa nu ocupă pretutindeni, în diferitele biserici creștine, același loc. Într-adevăr, în zilele noastre, sunt biserici în care importanța acordată apei este mai mică decât în trecut, deși unele practici își mențin valabilitatea și oricine le poate vedea. Asemenea practici sunt, de exemplu, la romano-catolici: apa pe care oficiantul o amestecă cu vin în decursul tainei împărtășaniei; apa folosită pentru a se face semnul crucii sau cea cu care se face sfânta stropire — aceea a agheasmatarelor sau a cuvelor pentru botez. Alte exemple sunt: apa care este băută, cu exprimarea concomitentă a unor jurăminte sau rugăciuni, cum ar fi apa fântânilor închinate Sfintei Ana, de la Notre Dame; apa în care se fac scufundări — cea a piscinei sfinte de la Lourdes; apa izvoarelor cu care este udată statuia unui sfânt patron, precum cea a Sfântului Momert sau a Sfântului Martin, pentu a aduce ploaia.

Mulți regretă totuși faptul că în cursul împărtășaniei, oficiantul nu-și mai umezește mâinile atunci când recită *Lavabo*, că, de multe ori, agheasmatarele sunt goale; că la ceremonia botezului, sau la cea a botezului provizoriu, noul-născut este stropit doar cu câteva picături de apă. Ei regretă și faptul că, în general, s-a renunțat la ceremonia spectaculară a spălării picioarelor în Joia Mare[1].

Scanned with OKEN Scanner

Din cauza dispariției unor rituri, bogăția simbolică a apei divine s-a micșorat. Ea se menține, cu toate acestea, grație textelor biblice și evanghelice folosite în liturghiile catolice sau în serviciile religioase protestante[2]. Într-adevăr, imaginile biblice din aceste diferite liturghii vestesc spusele și faptele lui Iisus și ale discipolilor săi; ele răspund, ca un ecou, acestor vorbe și fapte, contribuind, prin vechimea lor, la lămurirea sau confirmarea unui rit specific[3].

Imagini biblice preluate de universul creștin

Atunci când a apărut noua credință, n-a fost abandonat corpusul biblic al apei, cu trimiterile sale naturaliste și cosmice, cu reprezentările sale realiste ale riturilor purificatoare și cu avânturile sale morale de exigență a purității și sfințeniei. Implantată întâi în Orient, noua credință s-a răspândit repede în Imperiul Roman din Apus, începând cu secolul al IV-lea.

Întrucât Noul Legământ se considera a fi împlinirea Celui Vechi, iar textele scrierilor sfinte se deosebeau de alte texte prin autonomia și prin limba lor, un șir de comentarii referitoare la noua credință, scrise în ebraică, aramaică, siriacă și greacă (comentarii ce constituie, fără îndoială, o parte infimă dintr-un ansamblu mai însemnat) a stârnit imaginațiile și i-a înflăcărat pe interpreți, chiar înainte de a se fi produs amestecul cu culturile romană și bizantină.

Povestiri istorice, precum Jubileele, a căror perspectivă este mesianică (la fel ca a multora dintre scrierile qumranice), profeții hiperbolice din testamentele diferiților patriarhi, Apocalipse, precum cele ale lui Henoh, Ilie sau Baruh, romane precum cel despre Iosif și Asenat, reprezintă dovada că astfel s-au transmis teme ezoterice, tradiții hermetice sau rituri care proveneau din străfundurile veacurilor.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, să ne gândim la povestea despre Adam care, după ce a murit, a fost spălat de trei ori în lacul Aheron și a fost purificat de trei ori înainte de a se înălța (*Viața lui Adam și a Evei*, în limba greacă, 37, 3–6). Să ne imaginăm arca purtând trei tauri care, după potop, s-a oprit pe uscat și din care a coborât taurul alb, devenit om — Noe. Sau să ne închipuim turma de oi însetate și flămânde din pustie, conduse de berbecul-călăuză, Moise, care, după ce s-a cățărat pe stâncă și a descoperit izvorul, s-a preschimbat în om și a construit sălașul Domnului oilor, adevărată stâncă (I *Henoh*, 89, 8–14, 39–46).

Imaginile biblice, referințe permanente, au furnizat inepuizabile comori de simboluri, prin mijlocirea tradițiilor orale. Peste ele s-au suprapus, dezvoltând un sens nou, imaginile corpusului evanghelic, în care apa joacă un rol inițiatic, îndeosebi în ideologia mântuirii și a învierii.

În fapt, anticele teme ale izbăvirii prin apă au stimulat imaginarul exegeților și, pe urma lor, imaginarul artiștilor, cu atât mai mult cu cât ei considerau aceste teme ca etape ce vesteau noile credințe. Episoadele biblice, înfrumusețate și comentate prin numeroase povestiri, au fost reinterpretate de către Părinții Bisericii grecești și latine. Totodată, în paralel, s-au răspândit istorisirile evangheliilor apocrife[4]. *Glosa comună*, elaborată de Școala lui Raban Maur, a devenit modelul de gândire al generațiilor scolastice. Elementele simbolice ale liturghiei au fost fixate pentru multă vreme în *Raționalul serviciilor divine* al lui Guillaume Durand (secolul al XIII-lea). Lucrările savante au oglindit aceeași direcție, au folosit aceleași imagini ca și legendele despre sfinți și bestiariile, cele mai populare „imagini despre lume". Toate acestea au contribuit la modelarea unei istorii sfinte ale cărei imagini au fost arhetipuri pentru întreaga creștinătate până la Reformă.

Legenda aurită a lui Iacobus din Voragine (secolul al XIII-lea), liturghia eminamente scenică și simbolică, vitraliile, precum și sculpturile de pe capitelurile bisericilor, toate acestea au trasat, în manieră dogmatică și totodată sensibilă, structurile de gândire ale

Scanned with OKEN Scanner

ideologiei creștine, care uneau în aceeași rețea simbolică pe cărturari și pe cei fără știință de carte.

Pretutindeni, episoadele în care apa a jucat un rol precumpănitor au fost asociate cu izbăvirea definitivă a omenirii, cu mântuirea prin apa botezului, mântuire prin însuși botezul lui Iisus în Iordan. Această izbăvire nu mai este privită ca fiind doar temporală sau conjuncturală, cum a fost aceea a poporului ebreu în cursul istoriei biblice; ea apare ca mântuirea veșnică al cărei înfăptuitor este Iisus, Mântuitorul.

Pentru ebrei, instaurarea izbăvirii pământești avea loc prin trecerea Iordanului și așezarea în Țara făgăduită. Arca oprită pe muntele Ararat, a cărei reprezentare domină pe un capitel al catedralei din Autun, prefigurează noua omenire, regenerată prin botez. Pe sarcofagele creștine și pe frescele catacombelor, valuri tumultoase înconjoară uriașul pește care îl înghițise pe Iona.

În Biblia ebraică, izbăvirea repetată oferită lui Iona vădește milostivirea lui Dumnezeu față de acela care se căiește și își întoarce fața către El. Șederea lui Iona înlăuntrul monstrului marin devine acum „semnul" pe care Iisus însuși îl folosește pentru a anunța cât timp va rămâne în mormânt (*Matei* 12, 40); reprezentarea redundantă a înghițirii lui Iona de către balenă, scufundată și ea în apa mării, devine astfel expresia însăși a realității învierii, evocată în mântuirea creștină. La Bourges, la Lyon, la Mens, vitraliile îl arată pe Iona expulzat pe gură de către animal, în timp ce Iisus iese din mormânt, semnificând învierea nu doar a unui om, ci a omenirii întregi.

Pe vitralii sau în piatra catedralelor, stânca din care Moise face să țâșnească apa pentru poporul său însetat în pustie, are în o cruce în vârf, în jurul căreia se află Moise și Sfântul Petru, iar alături stau, uneori, Iisus și Samariteanca. Apa ce izvorăște grație toiagului lui Moise simbolizează sângele și apa care se scurg din coasta lui Iisus. Poporul ebreu însetat, ce murmurase împotriva lui Moise, este înfățișat precum acela care, devenit creștin, își astâmpără setea la izvorul Noului Testament. Roua pe care o

Scanned with OKEN Scanner

provoacă Ghedeon capătă sensul alegoric al neprihănirii Fecioarei Mariei, mai ales sub influența lui Bernard de Clairvaux (secolul al XII-lea). Pământul rămâne uscat, în timp ce lâna apare muiată de rouă. Maria, adevărată lână asupra căreia a coborât roua divină, rămâne fecioară în pofida nașterii lui Iisus. Pe basoreliefurile catedralei din Amiens închinate Fecioarei, Ghedeon este înfățișat contemplând roua care cade din cer.

Ilie, primit de către văduvă în clipa când aceasta scoate apă și adună două bucăți de lemn, devine imaginea Mântuitorului. Pe vitraliul din Bourges, lemnele adunate de văduvă iau forma crucii, semnificând totodată că și apa scoasă simbolizează virtutea botezului. Pe alte vitralii, Iisus, ca un nou Iosua, conduce Biserica spre Ierusalimul ceresc.

Încă mai mult decât reprezentarea lui Iona, a lui Moise sau Noe în episoadele lor acvatice, ideea despre Eden și despre cele patru fluvii ale lui a stârnit o interpretare originală, răspândită de artele plastice, mai ales începând cu Evul Mediu.

Se știe că, alungată din Paradis, omenirea a căutat multă vreme să-l localizeze: de-a lungul veacurilor, mulți eruditi au socotit, de altfel, că pot afirma unde se află acest loc magic și chiar că-l pot cartografia; ceea ce i-a împins pe conchistadori și pe misionari, pe călători și pe teologi să-și făurească visuri[5].

O adevărată geografie răsturnată a fluviilor paradisului s-a răspândit, neîndoielnic, datorită *Ecclesiasticului*, operă de meditație sapiențială, folosită foarte devreme în educația spirituală a neofiților[6]. În acest text, Înțelepciunea, înfățișată ca o persoană și făcându-și chiar de multe ori propriul elogiu, este zugrăvită ca având trăsăturile unei filosofii greu de însușit, dar prețioasă, deoarece provine de la Dumnezeu și din Lege.

Comparată cu apele Iordanului și ale Nilului, apoi cu cele ale Fizonului, ale Tigrului, ale Eufratului și ale Gihonului, Înțelepciunea dăruiește cu mărinimie virtuțile sale binefăcătoare și vitale (24, 23–29). Purtătorul său de cuvânt nu șovăie să-i laude

Scanned with OKEN Scanner

lucrarea, întrucât ea se străduiește pentru generațiile viitoare, pentru toți cei care caută și vor căuta înțelepciunea:

> Eu sunt ca un canal ieșit dintr-un fluviu, / ca un curs de apă care conduce spre paradis [...]. Și iată, canalul meu a devenit fluviu / și fluviul s-a preschimbat în mare.

Sugerată deja de purtătorul de cuvânt al Înțelepciunii divine, reîntoarcerea apei la punctul său de plecare, reîntoarcere împletită cu revărsarea ei generoasă, este interpretată ca prefigurând apa botezului. Întrupată de către Iisus și dezvăluită oamenilor, Înțelepciunea duce către Paradis prin această apă a botezului, care urcă spre izvorul său. Fluviile, emanație a creației divine, iau parte la purificarea pământului și se reîntorc la originea lor primordială, — fluviul de viață scump Apocalipsei *(Apocalipsa lui Ioan* 22).

În acest fel, pentru creștinism, viața paradiziacă nu mai este doar aceea pe care a avut-o omul după ce a fost creat și înainte de căderea sa; ea este și un capăt de drum, mai bine spus, o reîntoarcere, care a devenit posibilă grație regenerării prin botez.

Așadar, botezul se înscrie în imageria Paradisului. În acest fel, fântâna a ajuns treptat să ocupe un loc în reprezentările plastice, cu siguranță sub influențele islamului și ale Orientului, întrezărite cu prilejul cruciadelor. În aceste reprezentări, cele patru fluvii converg spre o fântână; din ea se scurge apa botezului, care regenerează omenirea după cădere. Fântâna vieții, așezată pe retablul din tabloul *Mielul mistic* al fraților Van Eyck (Gand) ilustrează această reprezentare. Această temă se dezvoltă laolaltă cu aceea a cântăririi sufletelor, cu aceea a celor cinci etape ale judecății de pe urmă și mai ales cu cea a fericirii veșnice, hărăzită celor „aleși" pentru totdeauna. Răspândită începând cu secolul al XI-lea, această tematică recurentă, care continuă și se transmite, într-o măsură deosebit de mare, prin toată civilizația occidentală, apare și într-un tablou cum este *Carul cu fân* al lui Hieronymus Bosch (secolul al XV-lea, muzeul din Prado). Pe un panou lateral

Scanned with OKEN Scanner

al tripticului, în centru, omenirea, hămesită după fân, aleargă în urma unui car gigantic, ucigând și devastând totul în goana ei dezlănțuită; ea se îndreaptă spre iad, în timp ce Hristos, singur pe un cer imens, o privește cu tristețe. Totuși, de pe muntele sfânt, o fântână formată din valurile celor patru fluvii, lasă să se scurgă un fir de apă cu care un preot îi botează și îi blagoslovește pe Adam și pe Eva. Alte episoade înfățișate în tablou reprezintă crearea femeii din coasta lui Adam, ispitirea și alungarea din grădina Edenului[7].

În acest fel, în Evul Mediu, alegoria apei de botez actualiza un paradis terestru, accesibil doar celor botezați, spălați deci de păcatul original. Această alegorie provenea din faptul că păcatul original fusese înscris deja în miezul creștinismului de către Augustin, cu câteva secole mai înainte. Ea se mai întemeia și pe faptul că, de la începuturi, făgăduiala vieții veșnice fusese susținută de o serie de practici și de liturghii în care apa sublinia raportul omului cu sacratul. Creștinismul s-a putut impune și răspândi cu atât mai ușor în Imperiul Roman, cu cât diferitele populații politeiste care îl alcătuiau aveau tocmai rituri și credințe legate de apă.

În felul acesta s-a constituit treptat, pe vestigiile cultelor păgâne, un corpus de imagini comun întregii creștinătăți, în pofida schismelor succesive și a divergențelor referitoare la dogme. Acest corpus de imagini formează, împreună cu riturile, o pedagogie a apei; grație apei, sau din cauza ei, Dumnezeu purifică omenirea și acordă în cele din urmă, izbăvirea unui popor, mântuirea unui individ.

Într-adevăr, în templele grecești și romane, instrumentul de purificare era apa, împreună cu focul. Ea era instrumentul de purificare și în cursul riturilor de căsătorie, de moarte și, mai ales, cu prilejul foarte numeroaselor sărbători agricole. Zile întregi erau consacrate purificărilor și sacrificiilor de ispășire, care se efectuau adeseori prin stropirea cu ajutorul unei ramuri de măslin. În religia

Scanned with OKEN Scanner

greco-romană, ca și la multe popoare din Antichitatea cea mai timpurie (fenicieni, cretani, egipteni...), statui ale divinităților erau cufundate cu regularitate în fluvii sau în mare. Izvoarele termale erau, de asemenea, obiect de cult: virtuțile vindecătoare ale Dianei, ale lui Mercur, Apollon sau Hercule au fost asociate cu unele izvoare, alăturându-se pe pământ celtic sau galo-roman virtuților de lecuire ale altor divinități locale. În calitate de *materia prima*, apa se află deja în toate mitologiile[8].

În timp ce prelua imaginile despre apă din Vechiul Testament, exegeza creștină a fixat un sens nou mântuirii omenești: evenimentul cristic este împlinirea cuvântului dumnezeiesc, este însăși realitatea vestită de profeți, iar credinciosul își interpretează viața în lumina tainei morții și a învierii lui Iisus Hristos. Această taină este evocată în scrierile apostolilor care, la rândul lor, nu pot fi înțelese fără a se pomeni Vechiul Testament.

În secolul al III-lea, Origen trasase deja cadrul triplu al interpretării creștine a Vechiului Testament, corespunzând unei concepții tripartite despre om. Corpului, spiritului vital și sufletului le corespund interpretările în sens literal, în sens etic și, respectiv, în sens mistic.

Originalitatea liturghiei creștine ține încă de faptul că este în aceeași măsură tributară exegezei — precum și interpretării exegezei în istorie — cât și practicilor religioase anterioare sau locale. Suporturile vizuale, ca piatra sau pictura, au contribuit deci la fixarea și la stabilizarea în arhetipuri a temelor metafizice, pe care diferitele rituri le-au făcut semnificative în mod concret, prin mijlocirea diferitelor liturghii.

Într-adevăr, în pofida Reformei și a Contrareformei care — în sânul creștinismului occidental — au contribuit la simplificarea cultului, în pofida conciliilor care au subliniat unitatea regăsită a Bisericilor sau au înlesnit apropierea lor, în ciuda și a tendinței de simplificare a practicilor și, uneori, de revenire la un creștinism primitiv, socotit a fi mai autentic, în pofida a toate acestea, la

Scanned with OKEN Scanner

sfârșitul acestui veac mai persistă multe controverse cu privire la izbăvirea spirituală și la practicile materiale legate de ea.

Astfel, în ritualurile Bisericilor Aladura din neagra Africă, purificarea spirituală se bizuie pe un număr impresionant de tehnici materiale, care pot fi apropiate celor folosite în Antichitate. Metodele preferate pentru a obține mântuirea recurg de obicei la folosirea agheasmei, la practicarea repetată a unor băi rituale sau a unor ședințe de exorcizare[9].

Mai recent, pelerinajul de la Lourdes și practicile purificatoare care se desfășoară acolo în fiecare an, evocă acel cult al Mariei care, în decursul vremurilor și sub diferite forme, o celebra pe mama Celui din care „curg fluviile de viață". Unii sunt înclinați să raționalizeze sau să ofere o interpretare medicală acestor practici, dar mulți văd în ele aspirația credincioșilor de a se elibera de un univers tehnologic, transformându-l în univers metafizic.

Momentul în care simbolistica apei dobândește o mare bogăție de sensuri este cel al botezului. Acesta este un rit unanim practicat de către ortodocși, catolici și reformați, în Bisericile din Apus ca și în cele din Răsărit, precum și în noile curente mesianice sau sincretice (Africa Centrală, America de Nord). Ritul se bizuie totdeauna pe referințe din Scriptură și pe interpretarea lor teologică, dar modalitățile sale sunt diverse: imersiune, stropire, turnare. Diverse sunt și sensurile atribuite ritului de către diferiții practicanți, deoarece obiceiurile și credințele nu constituie în chip obligatoriu o entitate.

Astfel, într-o Europă laică și ultra-raționalistă, botezul poate fi perceput în chip foarte diferit: ca un banal rit de naștere, care nu mai este prilej de festivități, în timp ce, altădată, aceste festivități adunau toate rudele nou-născutului; sau ca un rit ce conferă o identitate particulară, de pildă în unele grupuri protestante care, refuzând botezul nou-născuților, celebrează acest rit în același timp cu confirmarea, pentru grupe de adolescenți sau de adulți.

Scanned with OKEN Scanner

În Haiti, botezul catolic, respectat *ad litteram* în cele mai mici amănunte, este o etapă preliminară cerută pentru orice inițiere în cultul vaudou. Apa are aici un rol special, deoarece este prezentă în toate ceremoniile cultului, atât colective cât și familiale. Sălaș al spiritelor, cum este socotită în gândirea vaudou din Benin, Togo sau Nigeria, apa a devenit un instrument al identității proprii haitiene, care este catolică, dar și africană. În fapt, apele subterane sunt reprezentarea africană a tuturor activităților omenești; apa botezului, semn al apartenenței la Biserică, permite totodată reînnodarea legăturilor cu un simbol propriu strămoșilor care fuseseră smulși de pe pământul părinților lor. În același spirit este venerată și apa izvoarelor și a râurilor; înaintea oricărei ceremonii, se împrăștie apă în fața altarelor pentru a chema spiritele subterane. Iar cartea sfântă *Îngerul călăuzitor,* florilegiu de rugăciuni și meditații catolice, este și ea obiectul unui cult care cuprinde ofrande și libațiuni cu apă dulce.

În Benin, Zair, Congo sau Camerun, valorile terapeutice și purificatoare ale riturilor lustrale din culturile tradiționale, bantu sau bamileke, sunt reinvestite în practica botezului. Mai mult decât atât, idealul religios influențează și politica; exigența de purificare morală predicată de profeții biblici, ca și ideologia difuzată în cursul evanghelizării și a colonizării din ultimele secole, au găsit un ecou original în aspirațiile indigene la libertate prin purificare[10].

Examinând diversele modalități ale liturghiilor în care apa joacă un rol important și totodată contingent, ești izbit de evocarea extratemporală a simbolurilor. În fapt, ansamblul acestor semne este cel care capătă sens, pentru credincios, în realitatea sa temporală.

În felul acesta, fără îndoială că mai mult decât pluralitatea punctelor de vedere teologice, — care sunt strâns legate de istorie și de istoria religioasă a fiecărui curent, — diversitatea practicilor este aceea care permite înțelegerea felului în care apa, element

Scanned with OKEN Scanner

natural, a devenit un obiect cultural, de la un capăt la celălalt al lumii creștine.

Reînnoirea simbolurilor

Înainte de a deveni simbol al mântuirii prin botez, apa a fost un element care a înfățișat diferitele episoade cheie ale vieții lui Iisus, așa cum este povestită în Evanghelii. Unele dintre aceste episoade nu au căpătat un sens nou decât prin referire la codul simbolic sau narativ al Vechiului Testament. Ulterior, tocmai juxtapunerea unor sensuri multiple a creat rețeaua simbolică proprie liturghiei creștine.

Sete și apă vie

Așa stau lucrurile cu registrul opoziției dintre apa vie și apa de fântână, dintre setea de mântuire și setea de apă: o ilustrare este episodul Samaritencei, povestit în Ioan (4, 5–42). Să reamintim cele istorisite: Iisus îi cere apă de băut unei femei din Samaria, care scotea apă din puțul lui Iacob. Ea își exprimă mirarea față de o asemenea cerere, căci ebreii îi considerau impuri pe samariteni, care aveau, la acea dată, propriul lor text sfânt, cultul lor propriu și Templul lor. Atunci Iisus o anunță că și el împarte apă, dar una de alt fel.

> Oricui va bea din apa pe care i-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete; ba încă apa pe care i-o voi da Eu se va preface în el într-un izvor de apă care va țâșni în viața veșnică (*Ioan* 4, 14).

Două tipuri de apă se află într-un raport invers în același cod de referințe: apa fântânii, apă care, totuși, în ierarhia apelor, este

Scanned with OKEN Scanner

superioară celei stătătoare a cisternelor, dar care este inferioară izvorului de apă vie. Iar apa fântânii pretinde tehnică omenească, nu numai pentru a săpa până la pânza freatică, ci și pentru a o scoate de acolo.

Locul unde se petrece istoria face trimitere la epoca patriarhală, la viața pastorală și la întâlnirile totdeauna rodnice din preajma puțurilor. Puțul lui Iacob este, pentru Samariteancă, cel care a fost construit de către patriarh și a fost folosit de fiul său preferat, Iosif. De altfel, lui Iacob i s-a dat pentru prima dată porunca să se purifice, — este drept că în alt loc, la Betel *(Geneza* 35, 2). Termenul de puț face referință la apa din Pentateuc, adică la o tradiție îndelungată, comună evreilor și samaritenilor, la care apa a stins setea multor generații, inclusiv cea a strămoșilor comuni. Apa puțului este o apă întru totul omenească, dar încărcată cu istorie și cu lege[11].

Dimpotrivă, izvorul de apă pe care îl propune Iisus este cu totul abstract și interiorizat. *Dar de unde vei lua apă vie?* întreabă femeia, înțelegând treptat că apa propusă de cel care i se revelează ca fiind Mesia nu astâmpără setea obișnuită și contingentă.

Izvorul de apă vie este apa despre care pomeneau profeții, este speranța de spiritualitate a lui Israel în clipa celor mai grele încercări și a exilurilor. Izvorul de apă vie este însuși Dumnezeu. Ieremia, Isaia, Zaharia sau Ezechiel folosiseră adesea imaginile de apă și de sete pentru a consola sau pentru a imagina un viitor mai bun. După cum poporului însetat din deșert i s-a dat apă de către Dumnezeu, tot așa setea poporului, setea celor săraci, a celor exilați, va fi ostoită acolo unde deșertul va deveni o țară plină de izvoare. „Atunci veți scoate cu bucurie apa din izvoarele mântuirii" (*Isaia* 12, 3).

Aceste izvoare ale mântuirii sunt și acelea ale viziunilor escatologice: izvoare de apă vie care, ieșind și curgând din latura dreaptă a Templului, irigă și fac rodnic întregul Orient *(Ezechiel* 47), sau apele vii din Ierusalim, care vor rămâne la fel, vara ca și iarna,

Scanned with OKEN Scanner

în vremurile în care „Iehova va fi rege pe întreg pământul" *(Zaharia* 14, 8).

Izvorul viu, transcendent, a fost adesea opus materialității altor ape, ale Nilului, ale Eufratului, din care își astâmpărau setea cei exilați; a fost opus și apei cisternelor crăpate, construite de cei care au părăsit „izvorul de ape vii" adică l-au părăsit pe Dumnezeu *(Ieremia* 2, 13; 17, 13).

Puterea supranaturală a apei vii oferită de Iisus face deci referință la această apă care, ca și Înțelepciunea divină din *Ecclesiastic*, își împarte binefacerile și virtuțile, așa cum o fac fluviile Paradisului. Nu te mai poți lipsi de această apă vie, cum nu te poți lipsi de binecuvântările cerești, care sunt valuri dătătoare de viață *(Psalmi* 1, 3; 17, 8; 23, 2):

> Veniți la mine, voi care mă doriți; /și săturați-vă cu roadele mele. / Căci amintirea mea este mai dulce decât mierea [...] / Cei care se hrănesc cu mine vor simți încă foame, cei care mă vor bea vor simți în continuare sete (*Ecclesiastic* 23, 19–21).

Departe de a corespunde unei lipse de apă, setea este aici dorință de spiritualitate, niciodată ostoită pe deplin, chiar dacă omul a aflat înțelepciunea sau dacă a gustat din ea. Este o aspirație omenească, tradusă de mult de către psalmist:

> Precum cerboaica dorește apa izvoarelor, tot așa sufletul meu te dorește pe tine, Dumnezeule! Sufletul meu însetoșează după Dumnezeu, după Dumnezeul cel viu! *(Psalmi* 42, 2–3).

Setea de Dumnezeu fusese cântată atât de profeții care se adresau mustrător oamenilor îndepărtați de Dumnezeu, cât și de generațiile celor exilați, din Asiria, din Babilonia, din Egipt, care își aminteau de Ierusalim, de Templu, de prezența divină.

În povestirea evanghelică, „a potoli setea" este deci un răspuns la această aspirație. Utilizarea acestei expresii de către Iisus, face trimitere la o referință obișnuită, deci care poate fi înțeleasă

Scanned with OKEN Scanner

de către Samariteancă. Expresia semnifică limpede pentru ea că apa pe care Iisus o împarte, în calitate de trimis al lui Dumnezeu, este de natură divină, ca și Înțelepciunea. De altfel, analogia între Înțelepciune și Mesia a fost dezvoltată ulterior în patristică. Apa de natură divină astâmpără setea pentru vecie, căci dă speranța permanentă a vieții veșnice, în timp ce apa puțului, oricât de încărcat de sensuri ar putea fi puțul lui Iacob, nu potolește setea adevărată. De altfel, imaginea setei este repetată de către Iisus, tot în textul lui Ioan:

> Cui îi este sete să vină la mine / și să bea acela care crede în mine.

Exegeza propusă de Ioan pentru spusele lui Iisus se situează în acest context de imagini recurente ale apei și ale speranței de potolire a setei, cu prilejul unei zile speciale de sărbătoare, în care pelerinii, în stare de puritate rituală, pot pătrunde până la platforma preoților din Templu.

> După cuvântul din Scriptură: „Din sânul său vor curge fluvii de apă vie".

În acest fel, printr-o imagine materială semnificativă pentru toți aceia care au luat parte la liturghia și la speranțele de Sukot, Ioan confirmă raportul dintre sete și spiritualitate. Apa pe care o oferă Iisus este o apă spirituală, o apă a viitorului, chiar o apă extratemporală. Fluviile de apă îl reprezintă deci pe Iisus, la care vor veni să-și astâmpere setea oamenii însetați de speranță.

Astfel, Iisus se află în miezul însuși al noțiunii de izvor viu. Acesta este motivul pentru care, atunci când creștinismul s-a răspândit, izvoarele, până atunci obiect de venerație al diferitelor culte, au fost curând creștinate. Arheologia acestor izvoare în Franța ne înfățișează nu numai *ex-voto*-uri antropomorfe, ci și statui de divinități romane și galo-romane. Puterile divinităților

Scanned with OKEN Scanner

izvoarelor, *Matres Nymphae Dominae*, garante ale vieții și fecundității, au fost repede atribuite unor sfinte sau unor sfinți locali; tot felul de rituri de intercesiune cu imersiune conjugă pietatea față de Sfânta Barbara sau Sfânta Clara cu virtuțile apelor[12]. Permanența pelerinajelor în aceleași locuri terapeutice, invocările către un sfânt sau o sfântă perpetuează în acest fel credințele antice, modificându-le totodată destinația. Atunci când cultul marial s-a răspândit aproape pretutindeni în Europa, aceste izvoare au fost adesea dedicate Anei, mama Fecioarei, și mai ales acesteia din urmă, celebrând astfel pe mama „Celui care este un fluviu de ape vii", la propriu și la figurat.

Misticii socotesc că apa nu trebuie opusă focului, simbol al dragostei divine. Pentru Tereza din Avila (1515–1582), fiică a Carmelului, ca și pentru discipolul ei, Ioan al Crucii, meditația mistică este un mod de a celebra această dragoste și de a sublima viața creștină:

> Sufletului i se potolește setea, această sete care înlătură dorința de lucruri pământești și satură sufletul cu bunuri cerești *(Drumul perfecțiunii, XXI)*.

Prin meditația mistică, rugăciune care se prelungește prin exprimarea unor sentimente extatice, credinciosul se oferă acțiunii tainice a harului. Într-adevăr, pentru acest misticism, care împrumută imagini din *Cântarea Cântărilor*, extaxul este una din etapele dintre rugăciune și nunta mistică. Iar această pedagogie a meditației mistice, care trasează calea harului în „cele șapte sălașuri ale perfecțiunii", se transmite prin imagini de apă.

Astfel, carmelita care a fost la originea reformei mănăstirilor, a expus etapele meditației mistice și a modurilor de a o practica, referindu-se la cele patru metode folosite pentru a uda o grădină: pentru puț se folosește forța brațelor, dar credinciosul obosește repede; noria îngăduie să se obțină mai multă apă cu un efort mai

Scanned with OKEN Scanner

mic; apa canalizată a râurilor și pâraielor micșorează și mai mult efortul omului; cât privește ploaia din belșug, ea este însuși simbolul spiritului dumnezeiesc *(Viața, XIV, XVIII).*

Virtuțile permanente ale apei au devenit deci, prin asociație de idei, virtuți transcendente, apa vie făcând, la rândul ei, trimitere la ideologia mântuirii. În fapt, imaginarul escatologic preschimbă ceea ce este istoric sau contingent în ceea ce este veșnic. Realitatea imediată a elementului natural care face parte din cosmic, împreună cu imaginile repetate ale încarnării divine transmisă de tradiția creștină, întăresc motivele de venerare a apelor hrănitoare. Această sacralizare afectează în chip foarte divers diferitele rituri. Regăsim astfel fervoarea terapeutică atât în scufundarea în piscina din Lourdes, —piscină sacralizată prin faptul că Fecioara i s-a arătat Bernadettei — cât și în riturile purificatoare ale Bisericilor africane. Nenumăratele posibilități de a sacraliza apa, de la cele mai vechi până la cele contemporane, se articulează însă în jurul unui model unic, cel al botezării lui Hristos.

Botezul ca act inițiatic (mistagogia botezării)

Chiar dacă riturile Bisericii primitive nu ne sunt cunoscute cu precizie, nimeni nu contestă că încă de la primele cateheze ale Părinților greci, ritualul botezului a fost pus în legătură cu mântuirea.

Predicatori și episcopi ai marilor centre urbane, precum Ierusalimul, Antiohia, Edessa, Cezareea din Cappadocia, Constantinopole sau Alexandria, au relatat că unii neofiți întârziau botezarea lor sau chiar nu se botezau decât pe patul de moarte, atât de mult se temeau ca nu cumva să păcătuiască după botez. Astfel, împăratul Constantin (mort în 337), care s-a înfățișat ca un creștin și s-a proclamat „izapostol", egal al apostolilor,

Scanned with OKEN Scanner

deoarece a răspândit credința prin cuceririle sale, n-a primit botezul decât la sfârșitul vieții.

În pofida deosebirilor dogmatice — în special privitoare la natura lui Iisus și la Treime — și a repetatelor conflicte conciliare atât în Răsărit cât și în Apus, începând cu secolul al IV-lea s-a afirmat o anumită unitate rituală. Într-adevăr, multă vreme intrarea catehumenilor în baptisteriu, cufundarea în cuva de botez, dispariția în apă și apoi ieșirea la suprafață au simbolizat, în chip expresiv, botezul lui Iisus, moartea și învierea sa.

Catehumenii își începeau pregătirea spirituală la începutul Postului Mare (cu șase săptămâni înainte de Paște), apoi erau botezați în noaptea de Paște și, în sfârșit, trebuiau să-și completeze educația printr-un învățământ inițiatic ce se făcea în cursul săptămânii de după Paște. Acesta consta dintr-o procedură îndelungată și dintr-un adevărat rit de trecere, colectiv dar și individual. Atât etapele materiale cât și gestica aveau ca temelie ideologia mântuirii. De la baptisteriu, locul botezului și al diferitelor ungeri, neofiții se îndreptau în procesiune spre biserică, după ce, la ieșirea din cuva de botez, îmbrăcaseră un veșmânt alb. Această culoare albă apare în Apocalipsă ca simbolul purității și al gloriei lui Iisus. În felul acesta, neofiții se puteau alătura în sânul Bisericii celorlalți botezați, nu numai în chip material ci și spiritual. Ei se alipeau cu adevărat Corpului lui Hristos, luând parte pentu prima dată la cuminecătura și la veghea cea mai plină de simboluri pentru mântuire, cea în care se așteaptă, se evocă și se trăiește Învierea. Ei își păstrau, timp de opt zile, veșmântul de puritate, până la duminica de după Paște, perioadă în cursul căreia erau inițiați în tainele credinței[13].

La Părinții greci și orientali, de la Iustin (mort în 165) la Ioan Gură de Aur (mort în 407), de la Clement din Alexandria (mort în 215) până la Ioan Damaschinul (mort în 753), trecând pe la Eusebiu al Cezareii (mort în 340), Efrem (mort în 373) sau Grigorie de Nyssa (mort în 395), botezul nu și-a căpătat deplina semnificație decât în dualismul scufundare / ieșire din apă,

Scanned with OKEN Scanner

completat prin crismație, adică ungerea sub formă de cruce în diferite locuri simbolice ale corpului. Chiril din Ierusalim (mort în 382), fervent apărător al credinței din Niceea contra arianismului, a dezvoltat acest dualism în catehezele sale:

> Astfel în scufundare, ca în noapte, voi nu vedeați nimic, dar la ieșirea din apă vă găseați ca în plină zi. Și în aceeași clipă mureați și vă nășteați; această apă mântuitoare a fost mormântul vostru, și mama voastră[14] *(Cateheze, II, 4).*

El a reamintit și semnificația spirituală a crismației:

> După ce El (Iisus) s-a îmbăiat în apele Iordanului și a pus apele în contact cu Dumnezeirea sa, El a ieșit din apă și atunci s-a produs venirea substanțială a Duhului Sfânt asupra Lui, asemănătorul coborând asupra asemănătorului *(Cateheze, III, 1).*

Act purificator, scufundarea totală în bazinul de botez semnifica abandonarea păcatului, părăsirea de sine, părăsirea lumii. Scufundarea însemna absorbire, înmormântare: neofitul trebuia să se recunoască în Iisus, îndeosebi în patimile și în moartea anunțate de Iisus însuși și descrise în Evanghelii.

De această trecere prin apă depindea mântuirea, produsă de harul Sfântului Duh și de credința catehumenului, căci din bazinul aidoma unui mormânt omul ieșea în lume pentru o viață nouă, divină sau supranaturală, asemenea vieții celui care înviase[15]. În elaborarea ideologică a acestui sacrament, mântuirea corespundea tainei morții și a învierii lui Iisus.

Moartea este aceea a „Mielului lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii", potrivit spuselor lui Ioan Botezătorul *(Ioan* 1, 29–36). În contextul ebraic, mielul amintea de sacrificiul expiator oferit cu prilejul Paștelui și făcea trimitere la simbolul eliberării, al izbăvirii dumnezeiești primite la ieșirea din Egipt. Pentru profeți, mielul este animalul plin de blândețe care, cunoscându-și

Scanned with OKEN Scanner

rolul salvator, se lasă oferit ca jertfă (*Isaia* 53, 7; *Ieremia* 11, 19). La fel, în contextul evanghelic, Iisus, Mielul lui Dumnezeu, este victima care răscumpără păcatele oamenilor și, ca și mielul din Exod, permite mântuirea lor (*Exod* 12; I *Corinteni* 5, 7).

În plus, dacă moartea lui Iisus îngăduie răscumpărarea oamenilor, învierea sa, anunțată de El însuși prin semnul lui Iona, și aparițiile sale, cărora le-au fost martori discipolii și apostolii, au întemeiat credința bisericească afirmată de către Scriptură. În fapt, învierea lui Iisus este, în predica apostolică, mai ales în cea a lui Pavel, garanția învierii tuturor oamenilor. Ea certifică veracitatea întrupării divine într-un om, ea atestă că acest om, Iisus Hristos, unsul lui Dumnezeu, este întru totul viu. Prezența lui mântuitoare este cea care însuflețește Biserica, adevărat „Corp al lui Hristos". A intra în Biserică prin ritul botezului însemna deci nu numai a dobândi iertarea greșelilor (*Fapte* 2, 38), a fi cufundat în moartea Domnului (*Romani* 6, 4), dar și a accede într-un anumit fel la viața veșnică (*Romani* 14, 9; 2 *Corinteni* 13, 4).

> Cel ce va crede și se va boteza se va mântui (*Marcu* 16, 16).
> De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu (*Ioan*, 3, 5).

Apa de botez, moștenitoare, în elaborarea sa rituală, a practicilor religioase de purificare ale iudaismului, îndeosebi a imersiunii rituale, *tevila* — îndeplinea profeția lui Ezechiel:

> Voi împrăștia peste voi o apă curată și veți fi purificați [...] voi pune în voi o inimă nouă, voi scoate din carnea voastră inima de piatră și vă voi da o inimă de carne (*Ezechiel* 36, 25–26).

Mai mult decât atât, — și fără îndoială că aici se află aspectul novator al ideologiei mântuirii —, botezul semnifică eficacitatea sângelui salvator, printr-o asociere a sângelui cu apa. Apa care se preschimbă în vin la nunta din Cana și vinul care simbolizează în mai multe rânduri sângele lui Iisus sunt ca niște contrapuneri față

Scanned with OKEN Scanner

de temele vechi despre sângele care pecetluiește legământul cu Dumnezeu, despre sângele jertfei oferite lui Dumnezeu. Acestea sunt temele apostolice reluate de către liturghie, după care sângele este o apă care spală, iar botezul anunțat fiilor lui Zevedei *(Marcu* 10, 38) este un botez cu sânge[16]. Pe retablul din Erfurt (secolul al XII-lea), Hristos se ivește din apele cerești, cu o carte în mână. Sângele care țâșnește din coasta sa cade sub formă de ploaie pe pământ.

Tema botezului cu sânge a apărut adesea în lista martirilor din primele veacuri și până la sfârșitul Evului Mediu. Într-un anumit mod, circumcizia, cerută laolaltă cu botezul în primele timpuri ale creștinismului, a putut contribui și ea la ideea purificării prin sânge: „circumcizia inimii" a înlocuit, într-adevăr, tăierea împrejur a cărnii, purificare care pecetluia prin sânge legământul cu Dumnezeu; iar botezul, socotit ca un echivalent al tăierii împrejur și recuperând funcțiile de legământ și de integrare, a constituit una din temele recurente ale patristicii latine[17].

În formele actuale cele mai răspândite ale botezului — prin turnare sau stropire — metafora morții și a învierii nu mai apare într-un mod atât de expresiv ca în botezul prin scufundare, dar cuvintele care însoțesc gestica asigură și ele mântuirea; formula trinitară, multă vreme pricină de polemici, a ajuns în cele din urmă să precumpănească: „Te botez în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh", declară oficiantul.

Invocarea Sfântului Duh face referință la botezul pe care l-a primit Iisus din partea lui Ioan și la teofania istorisită în mod diferit de trei evangheliști[18]. Botezul în Iordan pe care îl săvârșea Ioan era atunci un rit purificator, substitut al sacrificiilor evreiești de la Templu sau complement al celor ce se efectuau ca ispășire a greșelilor. Ca și *tevila,* —imersiunea rituală ebraică, acest botez avea ca obiectiv să purifice corpul după căință.

Pătrunderea divinului în această purificare doar omenească, teofania, a avut loc în clipa când Iisus a ieșit din Iordan. Deschiderea cerurilor, pogorârea Duhului sub forma unui porumbel,

Scanned with OKEN Scanner

amintesc de legămintele biblice, (cel dintre Dumnezeu și Noe), dar și de revelații, precum cea a lui Dumnezeu către Moise sau către profeți; fac însă trimitere și la vizuinile profeților, ca aceea a lui Ezechiel. Mai ales o frază:

> Acesta este fiul meu mult iubit, în care îmi găsesc plăcerea (Tu ești Fiul meu),

este cea care, în cele trei istorisiri evanghelice, consacră atât divinitatea lui Iisus cât și filiația sa din Tată. Această filiație, ce amintește de hotărârea lui Dumnezeu despre care vorbește psalmistul și de cântecul robului pomenit de Isaia, face explicit caracterul mesianic al botezului lui Iisus. Pentru ebrei, hotărârea lui Dumnezeu era aceea pe care trebuia s-o urmeze Israel, David sau Solomon, „unși de către Dumnezeu“:

> Domnul mi-a zis: Tu ești fiul meu, astăzi te-ai născut. Cere-mi și-ți voi da neamurile de moștenire și marginile pământului în stăpânire *(Psalmi* 2, 7).

La Isaia, alesul lui Dumnezeu era cel care va primi duhul mântuitor:

> Iată robul meu pe care-l sprijinesc, alesul meu, în care își găsește plăcere sufletul meu. Am pus duhul meu peste el. El va vesti neamurilor judecata *(Isaia* 42, 1).

Pentru evangheliști, în clipa în care Fiul omului, — cum este adesea numit și cum se numește El însuși, — își îndreaptă gândul către cer, printr-o mișcare inversă și complementară, Duhul lui Dumnezeu coboară către El. A fost nevoie de iluminările lui Ioan la Patmos, de gândirea lui Pavel și de un șir de comentarii patristice pentru a lămuri scena care a devenit temelia dogmei Încarnării și a Treimii.

Scanned with OKEN Scanner

Porumbelul care coboară din cer se întâlnește în toate reprezentările grafice ale transfigurării, ca și în reprezentările botezării unor sfinți, apoi ale unor regi. Pe ivoriul dipticului din Amiens (secolul al IX-lea), porumbelul care poartă vasul sfânt străjuiește la botezarea lui Clovis de către episcopul Rémi din Reims (în anul 496). Potrivit legendei răspândite în secolul al IX-lea de către episcopul din Reims, Hincmar, balsamul a fost transportat în acest fel pentru celebrarea botezului. De atunci, vasul sfânt și balsamul pe care îl conținea au servit la încoronarea regilor Franței până în 1793, când vasul a fost sfărâmat în public la Reims. Cu toate acestea, resturile (furate?) de balsam au mai fost folosite pentru încoronarea lui Charles al X-lea (în 1825). De altfel, nu întâlnim porumbelul numai în catolicism: crucea hughenotă poartă un porumbel stilizat, simbol al Sfântului Duh.

Locul botezului, Iordanul, loc de mai multe ori simbolic în istorisirea ebraică, a jucat un rol important în ideologia mântuirii și în practica botezului — grupuri de neofiți erau botezate în Iordan, în fluviile cu apă curgătoare și în mare. Dar chiar și natura apei, folosite și astăzi la botezuri, rămâne legată de această scenă evanghelică a transfigurării și a crismației, care, de altfel, continuă să fie înfăptuită în ritualurile răsăritene.

Numai ritualurile dezvoltate în cursul istoriei în fostele provincii bizantine, în Asia mică, în Mesopotamia și în țările slave, perpetuează atât crismația cât și imersiunea. Aspersiunea nu-l atinge în chip fizic pe fiecare participant la botezurile colective din secolul al XX-lea, în Africa. Dacă luăm în considerare toate acestea, se pune întrebarea dacă nu cumva este eficace, înainte de toate, natura însăși a apei.

Cu excepția ritualurilor protestante, apa pentu botez este o apă sfințită, agheasmă, adică o apă care a fost supusă unor operații simbolice diverse, precum epicleza, insuflarea, infuzia de „mir" sau de ulei sfânt, cufundarea repetată a lumânării de Paște, ca și sfințirea cu semnul crucii. Această apă binecuvântată face

Scanned with OKEN Scanner

trimitere nu numai la procesul de îndepărtare a răului, de lepădare de Satana, pe care îl cere ritualul botezului catolic și ortodox, ci și la invocarea Duhului cu șapte daruri, așa cum este el anunțat în *Isaia* (11), acolo unde se vorbește despre ivirea „regelui drept".

La copți, armeni, ortodocși, etiopieni și sirieni, unde ritualul botezului se practică încă printr-o (triplă) imersiune — în special pentru copii — se procedează totdeauna la diferite ungeri cu „mir" sau cu ulei sfințit. La începuturi, aceste onctiuni erau efectuate numai de către episcop, singurul care putea boteza; ele sunt amprente care consacră împlinirea imersiunii în moartea și în învierea lui Hristos, evocând totodată parfumul ceresc al celui uns de către Dumnezeu, preot, profet și rege în același timp. Onctiunile pe frunte și pe trup, care preced botezul, sunt asociate cu invocarea Duhului asupra celui care va fi botezat, asupra apei care va îngădui noua naștere și adoptiunea filială. În ce privește ungerile de după botez, ele sunt confirmarea botezului; o rugăciune specială care celebrează darurile Duhului însoțește fiecare ungere pe frunte, pe ochi, pe urechi, pe nări și pe gură, pe palme și pe piept, pe spate și pe picioare[19].

Elementele naturale, untdelemnul și apa, semnificative prin ele însele în toate culturile, au dobândit o simbolistică particulară în ungerea și botezul creștin. Revărsarea Sfântului Duh și regenerarea au fost cântate sau celebrate în chip diferit prin liturghii care se bizuiau pe patristici sau pe culturi diferite, dar înrudite ca sens.

Un extras dintr-un minunat poem al lui Efrem, compus în aramaică pe la mijlocul secolului al IV-lea, subliniază în ce fel fiecare imagine cheamă pe alta și arată că, din metaforă în metaforă, noi elemente — naturale, de asemenea — devin semnificative, totdeauna într-un registru de corespondențe posibile:

> Untdelemnul este prietenul Sfântului Duh și instrumentul său; el l-a urmat ca un ucenic.
>
> Prin untdelemn, Sfântul Duh își imprimă pecetea pe oile sale, la fel ca inelul care își imprimă pecetea pe ceară; în același fel,

Scanned with OKEN Scanner

pecetea ascunsă a Duhului este imprimată de către untdelemn pe trupuri, atunci când omul este uns la botez și când i se face la botez semnul crucii. Cu untdelemn sfânt sunt unse, pentru a fi purificate, trupurile întinate; atunci ele sunt lesne albite.

Ele coboară în apă, murdare de greșelile lor, dar ies apoi pure, asemenea copiilor.

Căci botezul devine pentru trupuri ca un al doilea sân [...].

Preoții ajută acest sân la a doua naștere, iar ungerea o precede. Sfântul Duh este purtat pe valurile sale. O cunună de leviți îl înconjoară [...].

O, sân al cărui altar alăptează și hrănește copii!

O, copii care, în loc de lapte, vă hrăniți de îndată cu o pâine desăvârșită[20].

Laptele este cel al Bisericii, mama care își alăptează nou-născutul, acela care s-a născut din nou prin botez și duh; pâinea este cea a Împărtășaniei, hrană spirituală a noului botezat care, de aci înainte, face parte din trupul lui Hristos.

„Mirul", care continuă a fi turnat în apa de botez, este alcătuit la sirieni din balsam, simbol al naturii divine a lui Iisus, și din ulei de măsline, simbol al naturii omenești. În Biserica armeană mirul conține treizeci și șase substanțe aromate diverse; în compoziția untdelemnului nou intră și puțin din cel vechi. Se perpetuează astfel tradiția care susține că primul ulei a fost binecuvântat de către Hristos și a fost adus în Armenia de Apostoli. Trupul uns cu acest untdelemn se înmiresmează cu „credința ortodoxă", păstrată în Biserică asemenea unui parfum.

Apa de botez este simbolică pentru ideologia mântuirii, acest simbolism fiind întărit prin articularea gesturilor și cuvintelor și printr-un cod de referințe implicite. Cufundarea / ieșirea din apă, ca și ungerea sfântă produc la credincios un rezultat în raport cu simbolistica lor: *mysterion*-ul, proiectul lui Dumnezeu care s-a manifestat în Iisus (*Romani* 16,·25–26), vizibil atunci pentru martori, apostoli sau discipoli, s-a vădit după aceea în taina care

Scanned with OKEN Scanner

îl reprezintă și îl reactualizează. Dacă dimpotrivă, gestica turnării sau stropirii evocă mai puțin moartea și învierea, ea face în schimb trimitere la celebrarea din Sâmbăta Sfântă, în cursul căreia apa este blagoslovită, după ce a fost supusă unor operațiuni simbolice.

Spre deosebire de acestea, la acei protestanți care au provenit din mișcarea penticostală, botezul nu este un instrument al mântuirii: pentru ei, numai credința conferă viața divină. Ca și anabaptiștii din secolul al XVI-lea, ce reluau și ei o dispută ideologică din secolele al XI-lea și al XII-lea, acești protestanți refuză botezul copiilor deoarece, potrivit felului în care ei interpretează Evanghelia după Marcu (16, 16), credința personală, convertirea, trebuie să fie prealabilă botezului. Astfel, în Franța, de câțiva ani, într-un mic orășel din Loiret (Nevoy) se adună de Rusalii mii de țigani evangheliști[21]. În cursul acestei adunări, care este și un prilej de reculegere, se purcede la botezuri prin imersiune care corespund, de fapt, unor adevărate convertiri publice ale adulților. Sensul botezului este acolo foarte deosebit de acela care se practică la Saintes-Maries-de-la-Mer, pelerinaj catolic al țiganilor, în cursul căruia sunt botezați nou-născuții.

La penticostali ca și la baptiști, la metodiști ca și la adventiștii de Ziua a Șaptea, astăzi credinciosul nu este botezat prin imersiune decât după ce a „mărturisit" credința sa în Iisus Hristos.

Adesea la protestanți are loc o „prezentare la templu", care înlocuiește botezul nou-născuților. În bisericile presbiteriene în care se practică botezul copiilor, adolescenții sau adulții confirmă mai apoi legământul lor printr-un rit de imersiune. Pentru toți protestanții, botezul este în chip esențial legământul celui botezat cu Hristos și o practică socială care permite legătura cu ceilalți creștini. Purtătorul mântuirii este acest legământ și nu apa în sine și nici ungerea:

> Ceea ce anunță botezul, împlinește Sfântul Duh [...]; el este cel care ne conduce în Împărăția sa *(Liturghia Bisericii reformate*

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce anunță botezul, împlinește Sfântul Duh [...]; el este cel care ne conduce în Împărăția sa *(Liturghia Bisericii reformate din Franța*, 1963).

De altfel, aceasta este, împreună cu Cina, singura taină pe care protestanții o recunosc.

Fie că este rit de legământ sau practică eficace de mântuire, botezul, în toate formele sale, trebuie să fie însoțit de o formulă sacramentală; altfel, botezul n-ar fi decât o spălare sau o purificare materială. În creștinism, transformarea lumii sensibile — în cazul de față, apa — este în funcție de întruparea Cuvântului. Simplificarea ritualurilor, economia de semnificanți — obiecte, cuvinte, gesturi, muzică — conduc la reducerea sau la uitarea sensului, cât și la abstracție. La rândul său, aceasta este un izvor de reînnoiri ale simbolurilor, ca și ale practicilor. Însă în toate cazurile, botezul ca act inițiatic este o relație, un schimb care se întemeiază pe același nucleu de sensuri pentru toți creștinii. Dacă în botez acționează cu precumpănire proprietățile de diluare sau de regenerare, aceste virtuți ale apei, comune în fond multor culturi și religii, nu capătă sens decât în ansamblul sistemului simbolic.

În fapt, niciodată apa folosită nu este o apă naturală, ci una prelucrată, mărturie a unor structuri de gândire proprii societăților creștine.

NOTE

[1] În liturghia romano-catolică (zisă „a sfântului Pius al V-lea"), practicată până în 1970, preotul, după ce prezentase ostia și vinul, își spăla mâinile, recitind psalmul 25: *Lavabo manus meas*, îmi voi spăla mâinile printre nevinovați... După reforma din 1979, în noua liturghie (zisă „mesa lui Paul al VI-lea"), este recitat psalmul 50, „Spală-mă de păcatele mele...", care accentuează ideea de purificare de sine înaintea unei rugăciuni interioare și individuale (cu glas șoptit). La origine, ca și în ritualul ortodox actual, era vorba despre necesitatea de a-și

Scanned with OKEN Scanner

purifica mâinile după ofrandele în natură (pâinea), pe care credincioșii le aduceau odinioară preotului pentru împărtășanie.

Spălarea picioarelor a doisprezece bătrâni sau copii era săvârșită de către episcop sau, dacă acesta lipsea, de către preot. Acest gest repeta pe cel al lui Iisus, în prezența discipolilor săi, la Cina cea de Taină, gest interpretat de exegeți ca o parabolă de smerenie sau ca un simbol al botezului.

[2] În catolicism, cea mai recentă reformă a riturilor a avut loc după Conciliul Vatican II (1962–1965), *cf. Concile œcuménique Vatican II*, Éd. du Centurion, Paris, 1968.

[3] *Cf.* cap. 3, n. 1. Ancheta a fost făcută în deosebi în regiunea pariziană printre credincioșii și oficianții aparținând Bisericii catolice romane, Bisericii reformate din Franța și la douăzeci și patru biserici creștine de obediență și cu rituri diferite; au fost culese mărturii și în Grecia și Egipt, de la credincioși ortodocși și respectiv, copți. *Cf.* cap. 8, n. 21.

[4] Se numără aproape o sută de evanghelii apocrife din Antichitate. *Cf.* J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, The American Theological Library, Metuchen, N.Y., 1987.

[5] J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Fayard, 1992, cap. VIII, pp. 203–227.

[6] *Ecclesiasticul* corespunde Siracidului ebraic, din secolele III–II înainte de Hristos.

[7] *Cf.* R.L. Delevoy, *Bosch*, Skira, Geneva, 1960, pp. 31–35, planșele XVI–XXIII. A se vedea și „Grădina deliciilor" de același artist, cu fântâna de viață înconjurată de doi arbori ai vieții (Muzeul Prado, Madrid); *ibid.*, planșele XXIV–XXXVII.

[8] *Cf.* J. Rudhart, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grècque*, MSSH, Berna, 1971.

[9] Aladura semnifică, în yoruba, „cel care se roagă"; populația yoruba era animistă înainte de a fi creștinată sau islamizată. Aceste biserici sunt denumite și vindecătoare, și numai în Nigeria numărul lor depășește cinci sute.

[10] *Cf.* H. Desroches, *Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris, 1969; M. Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Payot, Paris, 1972; S. Asch, *L'Église du prophète Kimbangu, de ses origines à son rôle actual au Zaïre*, Karthala, Paris, 1983.

[11] *Cf.* Scrierea din Damasc, care reia citatul din *Numeri* 21, 18: „Și Dumnezeu și-a amintit de Legământul patriarhilor, / și El din Aaron oameni inteligenți și din Israel înțelepți și El i-a făcut să audă [vocea Sa] și ei au săpat puțuri: «puțuri pe care le-au săpat căpeteniile, pe care le-au săpat mai marii poporului cu un toiag» / Puțul este Legea." (Trad. în franceză de A Dupont-Sommer).

Scanned with OKEN Scanner

[12] J.-M. Demarolle, „Apele și sacrul în Lorena antică", *Les Dossiers d'archéologie*, sept. 1922, nr. 174, pp. 22–30; P. Audin, „Riturile de apă în Franța de vest", *ibid*, pp. 74–83.

[13] Astfel, la Roma, miercurea din a patra săptămână a Postului mare era ziua marii alegeri: neofiții erau examinați la Sfântul Pavel–din–afara–zidurilor.

[14] *Cf. Sources chrétiennes* (SC) 126, trad. Pierre Paris, 1966. A se vedea, de asemenea, Ambrozie, *Sur le baptême*, trad. J. Ducatillon, SC 357, Le Cerf, 1989. Părinții latini care au comentat pe predecesorii lor greci cu privire la botez au fost Tertulian, Ciprian, Hilaire din Poitiers, Martin din Tours, Ieronim, Augustin din Hippone, Ioan Cassian. *Cf.*, după numele autorilor, colecția „Sources chrétiennes", sau „Foi vivante" a editurii Le Cerf, care a reluat opera realizată de către Migne în 1844 (218 volume ale operelor Părinților Bisericii).

[15] Termenul grecesc *eparnorthosis* semnifică „îndreptare", *cf.* Vasile din Cezareea, *De Baptismo*, PG. 1524a, 1552b, 1573b, 1536c, și SC 357. Ioan Gură de Aur, *Opt Cateheze despre botez*, SC, 50 bis.

[16] *Ez.* 36, 25; *Ebrei* 9, 14; 12, 24; *Apoc.* 1, 5; 7, 14; *Cf.* vecerniile Joii sfinte, ritul ambrozian și breviarul roman.

[17] *Rom.* 2, 28–29; controversa referitoare la exigența circumciziei pentru cei convertiți la creștinism, a fost rezolvată prin adoptarea poziției lui Pavel (*Fapte* 15).

[18] *Matei* 3, 13–17 și 17, 5; *Marcu*, 1, 9–11; *Luca* 3, 21–22.

[19] *Cf.* B. Varghèse, *Les Onctions baptismales dans la tradition syrienne*, teză, Paris, 1985, pp. 395–413; P. D. Day, *Eastern Christian Liturgies*, Irish University Press, Shannon, 1972, pp. 19–21.

[20] Citat de R. Khawam, *L'Univers culturel des chrétiens d'Orient*, Le Cerf, 1987, pp. 71–72.

[21] 30 000 de persoane în 1993. Această mișcare penticostală țigănească este activă din anii 1950 și a instalat în 1988 o școală biblică la Nevoy, în centrul Franței.

Scanned with OKEN Scanner

5. FORME ALE APEI

Întrucât lumea creștină a recurs adesea la creativitate în dinamica ei misionară, nu surprinde faptul că potențialitățile simbolice ale apei au variat de-a lungul timpurilor și locurilor.

Chiar dacă în fiecare an se mai fac încă botezuri în Iordan sau în alte locuri, a căror reputație de sfințenie a fost confirmată de istoria religioasă sau de practica populară, se pare că aceste cazuri, deși spectaculoase, sunt rare.

De fapt, încă din primele secole, imersiunea a fost repede circumscrisă la un spațiu și la o arhitectură specifice — baptisteriul —, care corespundea practicii sociale și ideologiei botezării. Inițial, independent de biserică sau de bazilică, uneori chiar situat departe de un centru urban important, baptisteriul s-a apropiat în cursul veacurilor de complexul eclezial, apoi i s-a alăturat și, în cele din urmă, a fost integrat în biserică. Când imersiunea, practicată pretutindeni până în secolul al XIII-lea, a fost înlocuită prin turnare sau stropire, fântâna de botez sau „cristelnița“ a devenit aproape unicul loc al botezului.

Aceste schimbări, pentru care a fost nevoie de multă vreme și care au fost influențate, la fel ca și arhitectura bisericilor, de transformări sociale și politice, permit să se observe aici mutația simbolisticii mântuirii.

Scanned with OKEN Scanner

Arhitectura mântuirii

Primele baptisterii completează informațiile furnizate de catehezele Părinților greci și latini, mai preocupați de convertirea evreilor și a păgânilor decât de descrierea în amănunțime a acestor așezăminte.

Ca și Sfânta Sofia de la Edessa, construită de către Iustinian înainte de Sfânta Sofia din Constantinopole, baptisteriile bizantine au oglindit, chiar prin structura lor, dialectica cerului și a pământului: cupola este situată deasupra unui cub. Decorația interioară a frescelor și mozaicurile accentuează elementele, care evocă multiplele influențe ale timpului. Grație altor mărturii arheologice, mai vechi, aflate în Palestina sau în Siria (secolele III–IV), se poate observa că simbolistica mântuirii își găsea expresia atât în cristelniță cât și în construcția edificiului. Într-adevăr, baptisteriul se afundă în pământ prin cuva săpată și zidită în sol, dar se și înalță spre cer printr-o arhitectură în boltă.

Predicilor care dezvoltă necesitatea de a-l imita pe Hristos în moartea și în învierea Sa, le răspunde, ca un ecou, mormântul reprezentat de cuva, încastrată cu un mic ghizd; cuvă din care cel botezat se exhumează pentru viața sa cea nouă.

Opoziția stabilită de Aristotel între apele naturale, *automata*, pe de o parte, și cele obținute de către om, *cheirometa*, pe de altă parte, trasase un hotar între apele izvoarelor, mărilor sau fluviilor și ape care, pentru a fi captate, necesitau „opere de artă" (*Meteorologia*, 352b). Dar tehnicile greco-romane de aducție a apei și, împreună cu ele, practica socială și politică a termelor, s-au extins în tot bazinul mediteranean; în plus, importanța acelor *miqvaot*, ca și cea a purificării în iudaismul secolului I, au influențat direct, fără îndoială, conceperea baptisteriului.

În numeroasele baptisterii descoperite în Palestina și în Siria, se remarcă mai ales că bazinele, comparabile cu cele folosite în aceeași epocă (secolele IV–VII) pentru a stoarce strugurii, aveau

Scanned with OKEN Scanner

diverse configurații de zidărie și decorative, foarte des în formă de cruce — crucea greacă, crucea latină, apoi crucea cu patru lobi: apa lua forma ce i se trasa și sensul pe care trebuia să-l semnifice. În diferite locuri, cuva depășea nivelul pământului ca o matrice care evocă sânul matern, ori germinația — izvor de viață[1].

Forma bazinelor trebuia să îngăduie unui om cufundat să stea așezat, în genunchi sau pe vine, adâncimea apei depășind rareori nouăzeci de centimetri. Funcția eminamente mântuitoare a botezului condusese încă din secolele al V-lea sau al VI-lea la botezarea copiilor, deoarece botezul era considerat ca necesar pentru mântuirea tuturor (*Ioan* 3, 5). Astfel încât bazine mai mici au fost alăturate celor rezervate pentru adulți, căpătând și ele forma sau decorația simbolică a credinței. Copiii sau adulții practicau trei scufundări succesive, pe măsură ce se enunța formula trinitară, prezentă în toate ritualurile.

La fel ca și atriumul din casele romane, bazinul era alimentat cu apă de ploaie în special de către cisterne; rareori era umplut de izvoare. În Occidentul roman, se știe că botezătorul și botezatul coborau împreună în piscina pentru botez, care era destul de largă dar puțin adâncă, ca și impluviul; se mai știe că, dacă apa lipsea sau era insuficientă, scufundarea era completată printr-o turnare (*infusio* în limba latină). De aceea, există o cuvă ornamentală în centrul bazinului, un spațiu circular care s-a generalizat sub formă de hexagon sau de octogon. Baptisteriul din secolul al V-lea de la Aix-en-Provence sau cel din Poitiers, din epoca merovingiană, s-au generalizat în Occident, între secolele al XI-lea și al XIV-lea.

Adesea se constată un hexagon pentru bazin și o structură octogonală pentru edificiu, fie că acesta este cu boltă sau se sprijină pe opt coloane. Așa stăteau lucrurile cu prestigiosul baptisteriu de la Latran și cu multe biserici romane în care se găsesc cristelnițe.

Această arhitectură poate fi explicată în chip divers, mai ales prin simbolistica numerelor. Într-adevăr, ca și în iudaism, și

Scanned with OKEN Scanner

referindu-se, fără îndoială, la aceeași tradiție pitagoreică, ce a influențat științele, gândirea creștină vedea și ea în cifre niște taine, iar în știința numerelor — știința universului întreg. Teologi precum Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea), Raban Maur (secolul al XI-lea), Hugues de Saint-Victor (secolul al XII-lea), au cercetat valoarea simbolică a numerelor, așa cum o făceau și poeți sau filosofi ca Dante și Nicolas de Lire (secolul al XIV-lea). Forma hexagonală se referea deci la primele zile ale creației divine, terminată în șase zile și simbolizează nașterea creștinului; cât despre cifra opt, ea simbolizează chiar botezul, întrucât acesta desăvârșește cele șapte zile ale creației, deoarece asigură viața veșnică. Cifra șapte reprezintă ordinea universală și armonia lumii.

În ce privește originea apei de botez (care poate fi stabilită uneori grație mărturiilor arheologice), ea nu pare să fi jucat în baptisterii un rol determinant, spre deosebire de felul în care stăteau lucrurile la *miqve* evreiască. Fără îndoială, folosirea baptisteriilor a dezvoltat practica binecuvântării apei pregătite pentru taina botezului. Ca atare, eficacitatea apei nu mai provine din originea sa, ci din sacrament, cu toate gesturile și cuvintele pe care acesta le implică. Natura purificatoare a apei este implicită, însă deosebit de semnificativă devine forma pe care apa o capătă în baptisterii.

Cristelnița, deopotrivă simbol al mormântului și al matricei, a păstrat pecetea acestui bazin care-l modelează pe omul reînnoit; întrucât în Evul Mediu erau botezați mai ales copiii, cristelnița a fost redusă la dimensiunile mai modeste ale unui mic bazin, a cărui formă evocă mai curând pântecele matern decât mormântul lui Hristos.

Ilustrarea mântuirii a trecut atunci asupra cristelniței, receptacul privilegiat al apei, instrumentul botezării. Tot soiul de monștri marini, dragoni, lei, chiar șerpi cu botul căscat îi personificau aici, pe rând, pe Satana și oștirile lui, cărora li se opune agheasma, și de care nașii și nașele se leapădă în numele finului lor. Dar aceste animale sau acești monștrii înghițitori de oameni, purtători

Scanned with OKEN Scanner

de moarte și care stârnesc groaza, sunt totuși simboluri de înviere. Potrivit aceleiași rețele de analogii care face ca balena să-și elibereze prada, figurile de animale de pe cristelniță subliniază și ele faptul că moartea nu poate fi o nimicire definitivă.

De asemenea, folosirea agheasmatarelor a accentuat semnificația simbolurilor. Se știe că, începând cu anul 687, creștinii, nemaiputându-se duce în pelerinaj la Sfântul Mormânt din Ierusalim, s-au îndreptat spre Spania pe urmele Sfântului Iacob; de fapt, pelerinajul la Compostella celebra o victorie a creștinilor asupra maurilor. Scoica adusă din această călătorie a devenit însemnul pelerinilor de la Mont-Saint-Michel și de la Compostella. S-au folosit tridacne, scoici gigantice, apoi acestea au fost imitate în formele agheasmatarelor. Scoicile naturale au fost înlocuite prin capsule de plumb, de staniu sau de argint, în care se turna apa pentru botez. Apoi aceste agheasmatare au început să fie decorate, ca și cum belșugul de semne n-ar fi fost decât o pedagogie a sensibilului.

Imaginile mântuirii de pe frescele și mozaicurile din Antichitate, de pe cristelnițele și agheasmatarele din Evul Mediu și de pe tablourile și tapiseriile din epoca modernă sunt dovada unei ideologii care s-a străduit să se facă înțeleasă în realitatea ei concretă. Mai mult decât atât, aceste imagini au fost dezvoltate în permanență de către liturghia duminicală sau de sărbătoare, care celebrează botezul lui Hristos și sfințirea, de Bobotează, a unor ape naturale, mai ales în riturile orientale; de asemenea, de către liturghia care celebrează Învierea, de Paște, și pogorârea Duhului Sfânt la Rusalii. *Fons vivus, ignis, caritas, Altissimi donum Dei,* astfel cântă imnul de Rusalii care preamărește Sfântul Duh, „fântână vie", semn al revărsării mesianice.

De la începuturi în bisericile protestante și, din cel în ce mai mult în bisericile romano-catolice, riturile și obiectele de cult au fost despuiate de expresiile și de semnele socotite ca mult prea concrete; însă în toate liturghiile, credinciosul este confruntat fără încetare cu abstracția pe care o reprezintă pomenirea primelor timpuri și anunțarea vremurilor cele de pe urmă ale omului și ale lumii.

Scanned with OKEN Scanner

Fiecare celebrare face trimitere la botezul lui Iisus și la moartea lui: apa și sângele îl proiectează pe credincios într-un viitor greu de deslușit, cel al vieții veșnice. Între acești doi poli, liturghia centrată pe apă — apa lustrală, apa botezului — se sprijină pe concret.

Explicită și folosind un belșug de imagini în primele baptisterii, ideologia mântuirii s-a menținut ca atare doar în Bisericile Ortodoxe și în unele Biserici Orientale, în care botezul este conceput numai sub forma imersiunii. Devenită progresiv eliptică și implicită, în special în catolicism, instrumentul acestei ideologii a rămas totuși apa, „creatură divină", cum este numită în ritualuri. Dar această creatură, cu fluiditatea ei insesizabilă și cu ambivalența sa naturală, trebuie să ia o anumită formă pentru a dobândi un sens. Ea devine mântuitoare abia după ce a fost transformată, după ce a fost amestecată cu alte elemente simbolice.

Manipulări simbolice

Apa pentru botez pare a fi fost considerată foarte de timpuriu ca fiind sfântă, chiar miraculoasă. Multe tradiții atestă evlavia cu care era strânsă, precum și diferitele virtuți, aproape sacramentale, care i se atribuiau. Probabil că folosirea baptisteriilor a contribuit să se dezvolte binecuvântarea apei pregătite pentru botez.

În botezurile din Orient se cere totdeauna „binecuvântarea Iordanului" și apa devine potrivită pentru botez numai după ce a primit duhul prin epicleză.

Considerat în patristică drept vehicul al harului (Tertulian, Hugues de Saint-Victor), acest fluid subtil, amestec de apă cu Duh, a devenit și un simbol (Toma d'Aquino): semn al înnoirii, semn stabilit pentru veșnicie. Apa a devenit simbol pentru Sfântul Duh. Faptul de a binecuvânta apa botezului și de a rosti

Scanned with OKEN Scanner

rugăciunea de alungare a demonilor permitea, într-un anumit fel, să se redea unei ape stătătoare funcția de apă vie, punând, totodată, în valoare instrumentul tainei: erau îndepărtați Satana și demonii care se împotriveau creației materiale, creării unui om înnoit.

Trecerea la creștinism a împăratului Constantin, care a servit drept model etic și totodată politic pentru alte convertiri, a permis de asemenea valorizarea funcțiilor curative ale apei de botez. Iată în ce fel a celebrat Grigorie din Tours (mort în 594) victoria asupra idolilor pe care a reprezentat-o convertirea la creștinism a lui Clovis (din 496):

> Regele a fost cel dintâi care a cerut să fie botezat. Ca un al doilea Constantin, el a înaintat spre bazin spre a se vindeca de o mai veche lepră și pentru a șterge, cu o apă proaspătă, vechile pete. Când a intrat în bazin, Rémi, episcopul din Reims, i s-a adresat cu aceste vorbe: „Apleacă-ți ușor capul, Sicambrule, adoră ceea ce ai ars, arde ceea ce ai adorat" (Grigorie din Tours, *Istoria Francilor*, II, 30–31).

Apa de botez care regenerează, vindecă bolile de piele și lepra — socotită în Vechiul Testament ca una din prihănirile cele mai greu de șters — este o temă ce se repetă atât în numeroasele hagiografii ale Evului Mediu apusean cât și în legendele stârnite de Evangheliile și de Apocalipsele apocrife. Variantele *Legendei aurite* a lui Iacobus de Voragine au răspândit mai multe tipuri de povestiri edificatoare cu privire la virtuțile botezului și ale apei acestuia. După cum noul creștin îmbracă o haină nouă, tot astfel el îl părăsește pe omul cel vechi, care sălășluiește înlăuntrul său, și își schimbă pielea.

Virtuți asemănătoare celor ale apei de botez au fost atribuite apelor folosite la târnosirea bisericilor, precum și apelor binecuvântate de Bobotează; se stropeau cu aceste ape casele, câmpiile și vitele, dar se și puteau bea, pentru a combate deopotrivă bolile și demonii. Încă din Evul Mediu, alcătuirea cu sare a agheasmei

Scanned with OKEN Scanner

a devenit specifică liturghiei latine: într-adevăr, ea necesită o exorcizare dublă, a sării, dar și a apei.

Practicile legate de folosirea apei de botez sau a agheasmei s-au extins progresiv și la alte ape (izvoare, fluvii, fântâni), cu condiția ca un personaj sfânt să le fi folosit sau să le fi binecuvântat. Este cu adevărat impresionant numărul izvoarelor binecuvântate de către un sfânt sau o sfântă, care mai erau obiecte de evlavie în secolul al XIX-lea în Franța (Sébillot). Fiecare dintre aceste practici are propria sa rețea de sensuri, care corespunde adesea calităților atribuită sfântului sau rolului jucat de acesta într-o istorie, adeseori locală sau regională[2]. Această rețea de imagini, încă valabile în întregul Occident catolic până în secolul al XX-lea, își are echivalent și în Orientul creștin.

Astfel, izvorul de la Matarieh din Egipt, legat de poposirea în acel loc a Sfintei Familii, a fost obiectul unui pelerinaj începând din secolul al VI-lea. După *Evanghelia arabă*, izvorul a țâșnit în chip miraculos de la rădăcina unui arbust de balsam, atunci când Maria se pregătea să spele scutecele lui Iisus. De atunci, izvorul sau scutecele spălate cu această apă au avut reputația că vindecă lepra și bolile de ochi (Albert, 142). Această apă concretă, cu virtuțile ei speciale, se supune corespondențelor proprii botezului vechi și oriental, în care se mai practică și astăzi ungerea — ce amintește de arbustul de balsam — pe organele celor cinci simțuri, îndeosebi pe pleoape, spre a trezi la viața creștină. Legătura dintre apă, respectabilă în mai multe privințe, și arbust, situată chiar la originea a ceea ce constituie ungerea sfântă, accentuează simbolistica apei și valoarea care îi este atribuită cu prilejul pelerinajului. Astfel, caracterul adecvat al unui simbol este adesea întărit prin valoarea unui alt simbol.

Agheasma nu există la protestanți, dar imaginile apei și abstracția botezării rămân totuși expresive, îndeosebi la curentele baptiste și evangheliste, la care tradiția vetero-testamentară este cvasi-permanentă. Se știe cu ce vehemență a combătut Luther

Scanned with OKEN Scanner

obiceiul care constă în a binecuvânta apa, precum și obiceiul de a folosi apa pentru a exorciza și a vindeca bolnavii[3].

În celelalte Biserici, agheasma, stropită sau turnată, continuă să joace un rol destul de important, atât în liturghia oficială cât și în adaptările populare, care și-au întemeiat referințele pe simbolul agheasmei. Contactul cu apa — fie și numai cu câteva picături — îl trimite pe credincios la o întreagă rețea de corespondențe care au țesut, de-a lungul multor veacuri, urzeala expresiei simbolice.

Stropiri care rezumă simboluri multiple

Potrivit tradiției, înainte de a începe slujba religioasă (liturghia catolică), chiar înainte de rugăciunea *introitus,* preotul se duce cu pământuful de busuioc în mijlocul naosului și îi binecuvântează pe credincioși, în timp ce corul intonează psalmul „Am văzut ieșind o apă" *(Vidi aquam egregientem)* sau „Stropește-mă cu isopul" *(„Asperge me Domine hysopo").* În acest fel credincioșii sunt purificați de păcatele lor minore, ca să poată lua parte la taina cuminecăturii.

Vidi aquam egregientem, care este și antifon al timpului pascal, reunește evocarea Templului din Ierusalim cu reamintirea rănii lui Hristos:

> Am văzut ieșind o apă din partea dreaptă a Templului și toți cei pe care această apă i-a atins au fost izbăviți și ei vor spune: Aleluia!

Cât privește versetul „Stropește-mă cu isopul", evocând ramura care slujea drept sfeștoc în riturile purificatoare ebraice, el este asociat cu răstignirea și cu ultimele vorbe rostite de Hristos. În Evanghelia lui Ioan, buzele Celui supus caznelor au fost

Scanned with OKEN Scanner

umezite cu un burete îmbibat cu oțet și fixat la capătul acestui isop; astfel a putut El pronunța spusele sale cele de pe urmă[4].

Și astăzi încă, de multe ori, casele sunt împodobite cu tablouri în relief înfățișându-l pe Hristos răstignit, având alături isopul și buretele; câteodată aceste tablouri înlocuiesc crucifixul tradițional. În cursul anului sacral li se adaugă și alte elemente, socotite a fi binecuvântate[5].

În acest fel, ideea de purificare, asociată cu elemente antice, al căror sens se împletește cu cel al povestirii evanghelice, este reafirmată prin stropirea la fiecare liturghie și este evocată și acasă prin imagini sau obiecte sfinte, în fața cărora credinciosul se roagă și se închină.

A fi purificat prin agheasmă sau a se purifica, făcând semnul crucii pe trup cu apă din agheasmatar echivalează, într-un fel, cu o reactualizare a botezului. Adeseori, chiar plasarea agheasmatarelor în afara incintei bisericii accentuează sentimentul trecerii de la profan la sacrat, de la timpul obișnuit la timpul purificat, cel al lumii de dincolo. De multe ori, înainte de trecerea în biserică, semnul crucii este însoțit de diferite rugăciuni populare, ca, de pildă:

> Ridic mâna și deschid zăvorul. Îmi ating fruntea și fața cu agheasmă. Fie să pot lua parte la meritele Sfintei Slujbe și ale Serviciului Divin aici, ca și pe lumea cealaltă (Galenzana, Corsica).

Apa pentru purificare, aceea din agheasmatar sau din sfeștoc, reactualizând pentru credincios propriul său botez, trimite, de altfel, atât la simbolistica proprie liturghiei din postul Crăciunului, cât și la simbolistica morții și învierii, legată de ciclul pascal. Concret, purificarea îngăduie participarea la taina cuminecăturii, deoarece la fiecare liturghie trupul și sângele lui Hristos, simbolizate sub formă pâinii și a vinului, devin hrana spirituală a credincioșilor. În plus, biserica, locul în care se înfăptuiește taina, este

Scanned with OKEN Scanner

simbolul pământesc al Paradisului sau al Ierusalimului ceresc, locul purității originale, al purității vremurilor de apoi.

Astăzi, stropirea credinciosului repetă în chip eliptic ritualul de târnosire a bisericilor, precum și cel de sfințire a altarului, al cărui arhetip original este piatra care i-a slujit drept căpătâi lui Iacob, atunci când a visat. Ridicată ca stâlp de aducere aminte și unsă cu untdelemn, ea a devenit Bet-El, casă a Domnului (*Geneza*, 28).

Regăsim ideea de „sacrat", cristalizată în piatră sau în stâncă, în Templul lui Solomon care, după Biblie, a fost ridicat pe stânca unde David a avut viziunea îngerului. O regăsim, de asemenea, în biserica lui Petru *(Petra autem erat Christus);* aceeași idee este în legătură cu monolitul Kaabei din Mecca.

De altfel, în fiecare dintre cele trei religii se întretaie tradiții multiple, asociind toate acestea (piatra sfințită, altarul, timpul, edificiul „sfânt") fie cu istoria lui Iacob, fie cu cea a lui Abraham și Ismael. În toate cazurile este vorba de un centru, în jurul căruia se delimitează un spațiu purificat și sacrat, sălaș sau reprezentare simbolică a prezenței divine. După tradiția islamică, Stânca sacră din moscheea lui Omar, situată acolo unde a fost Templul ebraic, se află în legătură cu un rezervor, denumit „puțul sufletelor". La rândul său, o veche tradiție talmudică situează Templul (lui Irod?) deasupra a ceea ce este denumit *tehom*, adâncul apelor subterane. În Epistolele lui Petru, imaginea lui Iisus ca piatră unghiulară, care asigură temelia casei Domnului în veacul cel nou, reia simbolistica psalmilor și a profeților: Israel, piatra părăsită sau refuzată de constructori, va fi, într-o zi, o piatră unghiulară, și „din Iuda se va ivi piatra unghiulară", adică Mesia[6].

După tradiția creștină, o foarte mare importanță au locul unde este plasat altarul, precum și sfințirea lui. Altarul este sfințit la capătul unui ritual a cărui materialitate este reprezentată de apa și untdelemnul sfințit, ritual a cărui semnificație se referă explicit la potop și la jertfă.

Scanned with OKEN Scanner

Încă și astăzi, în catolicism, episcopul sfințește altarul prin stropire cu agheasmă. Mai întâi, el trasează cu apa cinci cruci: prima spre centrul altarului, celelalte la cele patru colțuri. În acest timp, rugăciunea evocă potopul purificator și, totodată, omenirea izbăvită care a apărut după potop. Slujba de sfințire începe prin rugămintea adresată lui Dumnezeu să accepte altarul, la fel cum a îngăduit altarele marilor figuri biblice, Abel, Abraham, Melchisedec, Isaac sau Moise[7]. Altarul potopit concentrează deopotrivă simbolurile arcei care se oprește pe un munte, dar și ale omenirii înnoite, care se trage din Noe și este o prefigurare a Bisericii.

Apoi altarul este sfințit din nou prin cinci cruci, dar de această dată cu untdelemnul sfânt folosit pentru neofiți, act de ungere care materializează caracterul sacrat al locului. În acest timp corul cântă rugăciunea care evocă ungerea pietrei de către Iacob: *Iacob a făcut din piatră un altar, vărsând peste ea untdelemnul.*

Târnosirea bisericii se bizuie și ea pe o gestică și pe rugăciuni care reunesc aceleași simboluri. Episcopul stropește întâi cu agheasmă podeaua în centrul bisericii, apoi continuă stropirile în formă de cruce, întâi de la altar spre portal, apoi transversal. În acest timp sunt cântate spusele lui Iacob: *Aici este casa lui Dumnezeu, aici este poarta cerurilor.*

Spațiul purificat nu este doar închinat lui Hristos, stăpân al universului și al cosmosului; el este și semnul tangibil al împlinirii pe pământ a tainei sale și prefigurarea Ierusalimului ceresc. Pe sol, o cruce a Sfântului Andrei, făcută din cenușă, unește în diagonală patru laturi ale bisericii, iar literele grecești *alfa* și *omega*, trasate cu cârja de către episcop, fac trimitere la cuvintele lui Iisus din Apocalipsă: *Eu sunt Alfa și Omega, Cel dintâi și Cel din urmă, Începutul și Sfârșitul* (22, 13)[8].

După aceea episcopul trece la ungerea pereților în douăsprezece locuri, cu referire la același text care vede Ierusalimul ceresc sprijinindu-se pe doisprezece stâlpi ce poartă numele celor doisprezece apostoli ai Mielului, emblema lui Hristos, și care oferă

Scanned with OKEN Scanner

aceleași splendori ca și cele ale Paradisului, printre care fluviul de Viață ce țâșnește din tronul lui Dumnezeu (21, până la 22, 5).

Transcendența timpului — cel trecut și cel care va să vină — este deci accentuată pe de o parte prin repetarea vorbelor lui Iacob, pe de altă parte prin cor. Acesta cântă taina împlinită în sfințire, prin care biserica a devenit asemenea miresei Mielului, adică Ierusalimul ceresc *(Apocalipsa* 21, 1–14).

În breviarul sirian, frumusețea și puritatea Bisericii, mireasă a lui Hristos, sunt celebrate prin purificarea cu apă a fiecărui credincios:

> Binecuvântat fie Hristos / cu care tu te-ai însoțit în apa botezului! [...]
>
> Niciodată un om n-a dat miresei sale trupul și sângele său; sau nu i-a dezvăluit toate tainele sale înainte de ospățul de nuntă! [...] / Precum aurul în cuptor, El m-a purificat pentru a șterge prihana greșelilor mele [...] / Și Binecuvântat fie acela care a oferit fiilor săi raiul!

Ioan Damaschinul, unul din întemeietorii Bisericii siriene, arătase deja că simbolismul sfințirii și cel al botezului se întemeiau pe o transformare a lumii sensibile, a cărei familiaritate trebuia să fie percepută de către credincios:

> Întrucât oamenii obișnuiesc să se spele cu apă și să-și facă ungeri cu untdelemn, pentru botez El a adăugat harul spiritual untdelemnului sfânt și apei, pentru a face din acesta baia sfințită a regenerării[9].

În felul acesta, chiar și în simplele picături de apă ale stropirii, puterea de evocare este îmbogățită printr-un sistem întreg de gândire, ale cărui rezonanțe implicite se leagă de texte și de acte precise, care contribuie la sensul general. Stropirea duminicală, ca și aceea a defuncților, fac trimitere la apa vie a lui Iisus, protecție vie a lui Dumnezeu. Stropirea însoțită de ungere evocă,

Scanned with OKEN Scanner

în chip global, purificarea regeneratoare și altarul arderilor de tot. Dacă sculptura medievală a fixat pentru multă vreme pe capitelurile bisericilor imaginea lui Iacob turnând untdelemn pe altar (catedrala din Gérone) sau arca oprită pe muntele Ararat (Autun), acestea nu sunt decât traduceri realiste ale unui sens cosmic, preluat de către liturghie și de imaginația credinciosului. Unele avânturi cosmice și universale se mărginesc la edificiul sfințit, iar altele — la altar, spațiu sfânt în spațiul sfințit, pentru a ajunge în cele din urmă la individ, purificat fie printr-o stropire, fie printr-un semn al crucii.

Dar stropirea cuprinde în sine propria sa simbolistică, dată fiind natura apei folosite: aceasta nu este o apă „naturală", este agheasmă, o apă binecuvântată.

Prelucrarea apei vii

Chiar și atunci când provine dintr-un izvor sfințit sau dintr-o fântână care a fost binecuvântată înainte, apa este supusă intervenției omului. Ea trebuie captată, trebuie distribuită până la agheasmatar sau la baptisteriu, în sfârșit, trebuie conservată. Agheasma este obținută în mai multe etape, la capătul cărora apa nu mai este aceeași ca înainte: i s-a preschimbat sensul, dar și compoziția, întrucât uleiuri sfințite, uneori și sarea au contribuit s-o prefacă în agheasmă.

Nu se poate vorbi despre agheasmă fără a evoca uleiurile sfinte care au un loc special în ierarhia simbolurilor din Bisericile ortodoxe greacă și slavă, precum și într-o serie de Biserici din Orient. Acest lucru este evident pentru toată lumea cu prilejul botezurilor și al maslului.

În ritul catolic, uleiurile sfinte sunt binecuvântate în cursul serviciului divin al sfintei unsori, în dimineața Joii Mari, în timp ce apele lustrale și cristelnițele sunt binecuvântate după

Scanned with OKEN Scanner

două zile, în Sâmbăta Sfântă. Episcopul are prilejul să binecuvânteze uleiurile și să confecționeze untdelemnul sfințit, în timp ce blagoslovirea apei și a cristelnițelor poate fi efectuată și de un simplu preot[10].

Marea ceremonie care precede binecuvântarea uleiurilor arată cât de importantă este semnificația acesteia. Procesiunea episcopului, însoțită de șapte diaconi, șapte sub-diaconi și doisprezece preoți, este urmată de pregătirea solemnă a unsorii sfinte într-un vas în care se amestecă ulei de măsline cu balsam. La fiecare amestecare a untdelemnului cu balsamul, repetarea exorcismelor, ca și „insuflări în forme de cruce" indică simbolurile și valorile esențiale ale amestecului apă–ulei.

Liturghia evocă untdelemnul plăcut mirositor poruncit de Dumnezeu, realizat de Moise și destinat sanctuarului din deșert și preoților săi *(Exod* 30, 25); dar ea dezvoltă mai ales eficacitatea uleiului *(Marcu* 6, 7–13), ulei care, în cursul tainei botezului, îngăduie iertarea păcatelor, dobândirea Duhului și a ajutorului la mântuire.

Printre multiplele funcții ale uleiului este de reținut, înainte de toate, aceea de leac divin care liniștește trupul, după cum îl liniștește unsoarea ce se folosește în unele boli. De reținut este și funcția de iluminare a sufletului pe care a cântat-o David, — bucuria care ilumineză fețele precum flacăra unei lămpi cu ulei.

Coerența sistemului simbolic se întemeiază aici pe asociațiile prealabile dintre apă și măslin, dintre purificare și lumină. Într-adevăr, sfârșitul potopului a fost marcat de ramura de măslin adusă lui Noe de către porumbel; ea a fost purtătoarea vieții regăsite pe un pământ purificat. În plus, măslinul, simbol de viață, este și izvor de lumină[11]. Când a fost botezat de către Ioan în Iordan, Iisus a căpătat Sfântul Duh, iluminarea sufletului, sub forma unui porumbel *(Ioan* 1, 32); iar încă din primele reprezentări iconografice, porumbelul a fost asociat cu o ramură de măslin, de pildă pe mozaicurile baptisteriului din Ravena[12] (secolul al V-lea).

Scanned with OKEN Scanner

Diferitele ungeri care, încă și astăzi, preced și urmează botezului în Bisericile din Orient, atât catolice cât și ortodoxe, îngăduie să se priceapă într-un chip încă și mai explicit legătura dintre ungere și Sfântul Duh, dintre iluminarea celui botezat și regenerarea sa prin apă, dintre Hristos, „unsul lui Dumnezeu", și viața veșnică. În ritul roman, mesa sfântului untdelemn condensează și anunță simbolurile repetate ale binecuvântării apelor: apa spală greșelile și purifică sufletul; iar uleiul, simbol de viață, biruie răul și demonii. Totul se petrece ca și cum uleiul, în chip material și spiritual, ar feri de descompunere, împiedicând stricarea apei și iluminându-l pe credincios.

Cât privește sarea, semn al legământului sau al mâniei divine (*Numeri* 18, 19; *Geneza* 19, 26), element indispensabil al ofrandelor în liturghia ebraică (*Levitic* 2, 13; *Ezechiel* 93, 24), — proprietățile sale de purificare (*II Regi*, 19–22) și de conservare au făcut-o să participe în creștinism la numeroase ritualuri. Lucrul acesta s-a petrecut în relație cu metafora dezvoltată în Evanghelia lui Matei, potrivit căreia lumea creștină, sare a pământului și lumină a lumii, nu trebuie să-și piardă nici din gustul său sărat, nici din strălucirea sa (5, 13–14). Sarea, binecuvântată o dată pe an, după ce fusese exorcizată, a devenit instrumentul mântuirii care îngăduie „să fie pus pe fugă dușmanul" (*Missel*, 2285).

Legată în chip esențial cu exorcismul, sarea participă deci la riturile botezului, la cele ale sfințirii unui loc, la riturile suprimării unei afurisenii, ea purificând de rău și de Satana.

În cursul botezului, adăugată apei sau — altădată — așezată direct în gura copilului sau a neofitului, sarea ferește de descompunerea prin vicii și a devenit simbolul gustului alimentelor dumnezeiești: „Primiți sarea înțelepciunii; fie ca ea să vă ajute să dobândiți iertarea pentru a ajunge la viața veșnică"[13].

În felul acesta, amestecul apei cu celelalte elemente ne permite să înțelegem valorile și funcțiile agheasmei în ideologia botezării, fără ca prin aceasta să epuizăm sensul particular al fiecărui element.

Scanned with OKEN Scanner

Amestecuri care transmit simboluri

Sfintele uleiuri, binecuvântate în Joia Mare, sunt amestecate cu apă la capătul ritualului de binecuvântare a apelor lustrale și a cristelnițelor. Trecerea de la apa naturală la agheasmă are loc în cursul serviciului divin din Sâmbăta Sfântă, printr-un șir de operații care comportă obiecte și gesturi simbolice, repetate sub o formă similară sau atenuată în toate ritualurile de sfințire și de inițiere, fie că este vorba de locuri sau de persoane.

Astfel, lumânarea pascală, folosită în ritul de sfințire a apelor lustrale, face legătura între apă și ciclul Paștelui. În general, prin lumina sa, lumânarea pascală reprezintă învierea sau viața veșnică; dar ea este și releul tuturor botezurilor individuale, deoarece de la flacăra sa sunt aprinse lumânările fiecărui nou botezat.

Fiecare gest — semnul crucii asupra apei, atingerea ei, împărțirea apei, stropirea celor patru puncte cardinale, suflarea de trei ori pe suprafața ei în forma unei cruci — fiecare dintre acestea marchează o etapă care permite să se conceptualizeze o imagine biblică veche și totodată să se introducă o nouă imagine. Lecturile preliminare, care îi pun alături pe Moise, pe Iosua și pe Iisus, introduc temele pe care oficiantul le evocă, într-o orație în fața lumânării pascale. Aceste teme sunt ilustrate în mai multe rânduri de către ritual, în special influența Sfântului Duh asupra apei și taina botezului care șterge păcatele și dă naștere virtuților.

Prin intermediul diferitelor rugăciuni și binecuvântări se desfășoară atunci un fel de lanț biblic al apei: Creația, când Duhul lui Dumnezeu se afla deasupra apelor; fântâna paradisului împărțită în patru fluvii care udă întreg pământul; potopul. Apoi sunt evocate succesiv diferite etape ale istoriei biblice, în care apa joacă un rol deosebit de semnificativ; după aceea minunile săvârșite de Iisus asupra apei sau cu apa, precum și apa care a ieșit, împreună cu sângele său, din coasta lui străpunsă.

Scanned with OKEN Scanner

Vocabularul apei, întrebuințat metaforic de-a lungul rugăciunilor, atât pentru a semnifica harul divin care fecundează apa cât și pentru a reprezenta izbăvirea omenească, unifică temele, ajungând în cele din urmă la exprimarea purificării obținute prin apa regenatoare[14].

Cerând pogorârea Sfântului Duh asupra apei, oficiantul unește gestul cu rostirea. El scufundă de trei ori lumânarea în apă, de fiecare dată mai adânc, gest care amintește de cele trei zile cât a stat Hristos în mormânt (G. Durand). În Evul Mediu se introducea chiar tămâie în lumânare în cinci locuri, spre a pomeni rănile lui Hristos și parfumurile cumpărate de către Femeile Sfinte pentru a-i îmbălsăma trupul. Tot de trei ori oficiantul suflă după aceea deasupra apei, de trei ori în forma literei ψ, inițiala cuvântului *psyche* („suflet", „suflu vital" în grecește) și adaugă:

> Fie ca virtutea Sfântului Duh să fecundeze întreaga substanță a acestei ape, dându-i puterea să confere o viață nouă.

De altfel, la sfârșitul acestei etape este pusă de-o parte apa necesară pentru stropirea credincioșilor care, în această zi, trebuie să reînnoiască făgăduielile făcute de nașii lor cu prilejul botezului.

Ultima etapă constă în a turna succesiv în apă uleiul neofiților și unsoarea, și apoi amândouă o dată. Uleiurile au fost aduse cu mare solemnitate, în cursul acestei triple operații, făcându-se de fiecare dată semnul crucii, este exprimat astfel ceea ce simbolizează amestecul:

> Fie ca prin uleiul mântuirii, această fântână să fie sfințită și să fie făcută rodnică pentru toți cei care vor renaște din ea, pentru o viața veșnică / [...] Fie ca amestecul untdelemnului sfințit, a uleiului de ungere și a apei de botez să se facă, de asemenea, în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh.

Formula trinitară ia înfățișare concretă prin triplul amestec. De aici înainte apa este agheasmă, este transportată până la

Scanned with OKEN Scanner

cristelnițe, intonându-se cântecul: *„Sicut cervus... După cum cerbul aspiră după apă vie, [...] tot astfel sufletul meu e însetat după Dumnezeu, după Dumnezeul viu..."* (*Psalmul* 41, 2–4).

Iar dacă există și un botez, este momentul cel mai potrivit ca să fie efectuat.

Se cuvine să amintim că binecuvântarea apei se face în cursul săptămânii sfinte, perioadă în care tradițiile locale perpetuate de către confrerii sunt încă deosebit de vii în țările mediteraneene. Procesiunile și manifestările penitențiale atrag nu numai afluența credincioșilor, dar și a multor curioși, îndeosebi în Spania, în Portugalia, în Corsica sau în Italia de sud și în unele regiuni din America latină.

În ritualul roman, binecuvântarea apei în Sâmbăta Sfântă, ca și binecuvântarea focului, are loc după ritualul care însoțește serviciul divin al Tenebrelor, cântat în Miercurea, Joia și Vinerea sfinte. Ritualul acestui serviciu divin, care exprimă de-acum în chip sensibil cuvântul lui Iisus *„Eu sunt lumina lumii"*, accentuează și opoziția dintre tenebrele pricinuite de moartea lui Hristos și lumina datorată învierii lui. Dintre cele cincisprezece lumânări fixate pe sfeșnicul triunghiular — semn al trinității — și care sunt stinse pe măsură ce se desfășoară cântecele și celebrarea, rămâne aprinsă numai lumânarea din centru, semn al vieții veșnice după moarte.

Lumina credinței care pătrunde apa lustrală și cea de botez, lumină simbolizată prin lumânarea aprinsă și prin diferitele uleiuri, face deci trimitere la o rețea de semne în care apa și untdelemnul funcționează împreună. Apa pentru stropit, ca și apa de botez, nu este o simplă apă curgătoare: uleiurile sfinte amestecate în cantitate mică cu apa n-o transformă în chip material, dar întăresc și îmbogățesc operația simbolică. Virtuților de purificare, de reînnoire și de regenerare, — într-un fel intrinsece apei, îndeosebi celei biblice — li se adaugă liniștea și lumina vieții eterne pe care le induce simbolismul unsorii și al uleiului. În acest

Scanned with OKEN Scanner

fel are loc urcarea pe lanțul sensului prin belșugul de semne, în special cele ale botezului, așa cum mai sunt încă marcate ele în Bisericile din Orient.

A face din apă aghiasmă înseamnă a o îndepărta de la originea sa naturală și a o culturaliza. Dar manipularea simbolică se operează prin intermediul unui registru de imagini–cheie care, intervenind în cursul diferitelor ritualuri, formează o coerență ce poate fi înțeleasă dintr-o dată de către creștin. Așa stau lucrurile și cu amestecul apă–vin, efectuat la fiecare masă înaintea celebrării euharistice. Aceeași structură de gândire precumpănește în amestec și îi dă sensul său.

Se știe că euharistia (recunoștință, binecuvântare, în grecește) perpetuează jertfa lui Hristos, mort pentru mântuirea omenirii, și că ea se celebrează sub forma pâinii și vinului, cu referire la masa cea din urmă a lui Hristos cu prilejul Cinei[15]. Împărțirea pâinii, „Acesta este trupul meu", precum și împărțirea vinului, „Acesta este sângele meu", constituie o chemare la adevărata hrană, aceea care îngăduie unirea cu Domnul și care asigură viața veșnică:

> Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu / are viața veșnică / și Eu îl voi învia în ziua de apoi / Căci trupul Meu este cu adevărat o hrană și sângele meu este cu adevărat o băutură / Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne în Mine și Eu rămân în el *(Ioan* 6, 53–56).

În ritualul roman, potrivit doctrinei transsubstanțierii, se săvârșește o adevărată taină, deoarece, cu ocazia celebrării, pâinea se preschimbă în trupul lui Hristos iar vinul — în sângele său. Cele două sunt hrana spirituală a credinciosului căruia, dacă se împărtășește, i se administrează ostia. Fiecare euharistie este pomenirea „trupului dat pentru voi" și a „sângelui vărsat pentru voi" (*Luca* 22, 19–20), semn al legământului nou și al iertării păcatelor. Dacă sângele mielului pascal a îngăduit izbăvirea poporului lui

Scanned with OKEN Scanner

Israel în Egipt, sângele lui Hristos, noul miel al lui Dumnezeu, asigură mântuirea tuturor.

Vinul este deci în celebrarea mesei un semn deosebit de semnificativ și, după locuri și după epoci, el este (sau a fost) rezervat adesea numai pentru împărtășirea preoților.

Când este prezentat vinul și este celebrat în fața tuturor, preotul amestecă apă cu vin; însă nu este aghiasmă, ci apă naturală — iar acest amestec este cel care acționează în împărtășanie. Cele două elemente își răspund, într-un raport simetric. Apa simbolizează omenirea însetată, vinul — divinitatea lui Iisus. Într-adevăr, dacă cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat în Iisus Hristos *(Ioan* 1, 14), El a venit în calitate de Fiu al lui Dumnezeu să ia parte la omenire pentru a o mântui. În schimb, cele câteva picături de apă care sunt amestecate cu vinul semnifică participarea omenirii la divinitate, într-o comuniune imediată. Se face astfel trimitere și la altă rețea de imagini, aceea a rănii din coastă din care se scurge apă și sânge, simboluri între altele ale dublei firi, omenească și divină, a lui Iisus.

Însă, la fel cum uleiurile nu au schimbat în chip material apa naturală în aghiasmă, tot astfel nici apa nu schimbă vinul. În fapt, într-o formă simplă și concretă se anunță transsubstanțierea euharistică, în care ostia și vinul se vor preschimba în trupul și sângele lui Hristos[16]. Într-un anumit fel, preotul repetă o rețea de imagini stabilită prin povestirea minunii nunții de la Cana *(Ioan* 2), povestire în care patristica vede simbolul dublei firi, omenească și divină, a lui Hristos (Efrem).

Calendarul medieval unea într-o aceeași sărbătoare adorarea magilor, botezarea lui Iisus și minunea nunții de la Cana. Cele trei teme s-au aflat asociate pe vitraliile unor catedrale (Bourges). Teofania (numită ulterior „Epifanie") amintea că botezul și prima minune a lui Iisus au avut loc, respectiv, la 30 și la 31 de ani după nașterea sa, exact în aceeași zi. Dar ceea ce mai ales făcea să fie unite aceste evenimente era sensul lor univoc: toate exprimau și proclamau divinitatea lui Iisus. Magii recunoscuseră sau

Scanned with OKEN Scanner

presimțiseră înaintea întregii lumi această divinitate; botezul în Iordan și teofania dovediseră filiația divină; iar episodul nunții din Cana fusese prima minune care dovedea natura divină a lui Iisus. Într-adevăr, în hidrii (vasele de piatră) apa devine vin, arătând transformarea radicală a substanței și prefigurând transsubstanțierea. Catedrala din Canterbury oferă un exemplu al bogatei interpretări a acestei transformări. Cele șase hidrii reprezintă cele șase vârste ale lumii, legea veche și cele șase vârste ale omului. Ele cuprind într-însele, ascuns, vinul, simbol al celei de-a șaptea vârste, aceea a lui Hristos, vârstă care durează până la a opta, marcată de Judecata de Apoi, ce va consacra veșnicia. Apa este litera, vinul — spiritul (Male, 372).

În Bisericile din Orient, împărtășirea credincioșilor se efectuează de cele mai multe ori sub forma pâinii și a vinului, nu sub forma numai a ostiei, cum se procedează în catolicism. În schimb, acesta folosește totdeauna un amestec de apă cu vin pentru „abluțiuni", adică pentru purificarea potirului de împărtășanie, amestecul fiind încărcat de sensuri pentru preot. La ortodocși se toarnă apă clocotită *(zeon)* în potir, după frângerea pâinii, semnificând astfel, și aici, fervoarea și căldura „credinței plină de Sfântul Duh".

Societățile creștine au dezvoltat în chip original, din potențialitățile simbolice ale apei, ambivalența distrugere–germinare în echivalența moarte–înviere, reamintind astfel că orice naștere este trecere, trecere prin mijlocirea apei și a sângelui.

Dar gândirea simbolică ce domină ritualurile creștine nutrește și practici populare, liturghii noi sau extra-canonice, deoarece o anumită libertate îngăduie variante. În Corsica, de Ajunul Crăciunului, este transmis un ritual secret care permite să fie vindecată o boală pricinuită de deochi. În cuvintele rostite, în elementele folosite, apă și untdelemn, se poate recunoaște aceeași structură ca și în amestecurile sacramentale. Cele șase mii de biserici Aladura din Africa dezvoltă practici purificatoare

Scanned with OKEN Scanner

originale, valorizând stropirile cu agheasmă, băile purificatoare, posturile... Căci simbolismul, oricât de constructiv ar fi, nu scapă unor constrângeri.

Un șir de elemente, ca sarea, untdelemnul, balsamul, vinul, folosite laolaltă cu apa, intervin pe rând într-un registru de referințe și de sensuri, care contribuie să aducă ceva concret într-un sistem abstract; în definitiv, însă, structura rămâne aceeași. Dimpotrivă, purificarea în riturile care foloseau odinioară apa naturală (abluțiuni ale mâinilor înaintea ofrandei sau după slujbă, spălarea picioarelor în Joia Sfântă) are tendința să dispară astăzi. În acest sfârșit de secol XX, este nevoie ca apa să fie culturalizată, făcută vie printr-o operație în întregime simbolică, pentru ca ea să fie recunoscută drept creștină în exprimarea semnelor comune pentru toți credincioșii.

NOTE

[1] *Cf.* M. Ben-Peschat, *L'Arhitecture baptismale de la Terre sainte du IV^e au VII^e siècle*, thèse III^e cycle, Paris X, Nanterre, 1985.

[2] *Cf.* B. Caulier, *L'Eau et le Sacré*, Presses universitaires, Laval, 1990.

[3] *Cf.* Luther, *Œuvres*, 12 vol., Labor et Fides, Geneva, Paris, 1957–1988; t. VII, „Marele catehism", 122–123, 250.

[4] *Cf. Exod*, 12, 22; *Numeri* 19, 18–19. Pentru unii lingviști este vorba mai degrabă despre *husso*, sabie, mai potrivită decât o fragilă trestie. *Cf. Ioan*, 16, 30–32.

[5] Anchetă în Corsica de sud, aprilie 1992.

[6] *Epistola* 2, 19–20; I *Corinteni* 3, 11; *Petru* 2, 4; *Fapte* 4, 11; *Psalmul* 118; *Zaharia* 10, 4; *Isaia* 28, 16.

[7] *Geneza* 4, 2 sq.; 12, 7; 13, 18; 14, 18, 22, 26 și *Exod* 24, 29.

[8] *Cf.*, de asemenea, Apocalipsa 21, 6.

[9] *Cf.* F. Greffin, „Cercetări cu privire la tema Biserică-Mireasă în liturgiile și literatura de limbă siriacă", în *L'Orient syrien*, III, 1958, nr. 3, p. 331 și citarea în R. Khawam, *L'Univers culturel des chrétiens d'Orient*, *op. cit*, pp. 72–73.

[10] În catolicism se disting trei feluri de uleiuri: uleiul infirmilor, care este materia pentru taina maslului; unsoarea sfântă, care este folosită în taina confirmării și în cea a episcopilor, pentru târnosirea bisericilor, sfințirea altarelor

Scanned with OKEN Scanner

și calicelor, pentru binecuvântarea cristelnițelor, a clopotelor și, tot mai des, în botezuri; uleiul neofiților, pentru botezuri, cristelnițe și pentru ordinație. Când are loc binecuvântarea apei, se amestecă unsoarea sfântă și uleiul neofiților cu apele lustrale și cu apele cristelnițelor.

[11] *Cf.* imnul care este cântat atunci: „Lumina a fecundat arborele / care a produs-o pentru această zi [...] O, Rege al lumii eterne / acest untdelemn, simbol de viață, / care biruiește demonii" *Cf. Missel romain,* prezentat de R. Boudou, AELF, Paris, 1979.

[12] Pe acest mozaic, porumbelul coboară ca o săgeată spre Iisus, care este aureolat și stă în picioare în apă. În timp ce Ioan îl botează, Iordanul personificat îi prezintă o etolă, o fiolă și o ramură de măslin. *Cf.* și *Matei,* 3, 13–17; *Marcu* 1, 9–11; *Luca* 3, 21–22.

[13] Din 1973, de când s-a introdus noul rit roman, sarea nu mai este impusă copilului, atunci când este botezat. La protestanți, sarea a dispărut din ritual, fiind suprimată în liturghie de către Luther în a doua sa ediție a *Taufbüchlein* (1523). *Cf.* Luther, *Œuvres,* t. II, „De la captivité babylonienne de l'Église" 3, pp. 209–210; t. X, „Prédication de baptême", pp. 301–313. *Cf.* J.-F. Bergier, *Une histoire du sel,* Office du Livre, Fribourg, 1982, p. 148; A. Birmelé și M. Lienhard id., *La Foi des Églises luthériennes, confessions et catéchisme,* Labor et Fides, Geneva, 1991, pp. 323–325; 364.

[14] *Cf. Missel romain,* de exemplu, „valul năvalnic al harului vostru", „a inunda cu reînnoirea", „baia mântuirii".

[15] *Matei* 26, 26–28; *Marcu* 14, 22–24; *Luca* 22, 19–20, *Corinteni* 11, 17–33.

[16] Protestanții nu acceptă această dogmă. Pentru lutherani, există consubstanțiere, prezență a trupului și a sângelui lui Hristos în pâine și vin; pentru celelalte curente, Cina, dacă este un sacrament, nu e decât comemorarea ultimei mese a lui Hristos.

Scanned with OKEN Scanner

MESAJUL ABLUȚIUNILOR

Scanned with OKEN Scanner

6. PURITATE ȘI COREGRAFIE A CORPULUI

Din Fez până la Cairo, din Istambul până la Ispahan, sau din Karaci până la Djakarta, în toate țările islamice, pretutindeni unde sunt practicate cele cinci rugăciuni legale, se repetă același spectacol: cel care se roagă, stând o clipă în picioare, își înclină capul și bustul, apoi se apleacă, se prosternează cu fruntea la pământ, după aceea se îndreaptă, înainte de a se așeza, pentru ca să se prosterneze din nou.

Această gestică neschimbată, metaforă a naturii și pedagogie a spiritualității, a fost precedată dimineața de o purificare amănunțită a corpului. Iar în miezul spațiului cultual, bazine, fântâni și țîșnitoare permit o nouă atingere trecătoare a corpului cu apa, — repetiție simbolică sau împlinire a dorinței de puritate.

Puritatea fiind, potrivit Profetului, „jumătate din credință", abluțiunile necesită tehnici și griji speciale, care au fost codificate încă de la redactarea primelor *hadith*, în secolul al II-lea al hegirei[1]. Aceste *hadith*, povestiri care relatează despre atitudinea sau spusele lui Mahomed (Muhammad) atunci când predica, au fost răspândite fie de către martori — care l-au văzut sau l-au auzit pe Profet sau pe însoțitorii lui — fie de către personaje respectabile din generațiile care au urmat morții Profetului. Înmănuncherea acestor *hadith*, numită *sunna* — drum — servește drept călăuză practicii musulmane: din ea decurg reguli ale uzanțelor și precepte de morală, precum și amănuntele practicilor rituale.

Scanned with OKEN Scanner

Salat, rugăciune

La fel ca și rugăciunea, purificarea rituală care o îngăduie, oferă o relație pertinentă de corespondență între natură și om. Astfel, mișcările astrelor reprezintă fundamentul ciclului complet al oficierii rugăciunii *(rak'a)*. Tocmai în cursul acestui ciclu, trupul credinciosului evocă, rând pe rând, munți, animale și plante. Statul în picioare, *qiyam*, care marchează începutul acestui ciclu, are drept referință statura semeață a munților; dar omul se pregătește încă de pe acum să-și manifeste respectul și smerenia; el se concentrează asupra punctului de pe pământ pe care îl va atinge cu capul atunci când se va prosterna. Înclinarea bustului, *ruku*, o evocă pe cea a animalelor: aplecarea capului, cu privirea îndreptată către unghiile de la picioare, îl obișnuiește pe credincios cu smerenia și îl predispune la primirea prezenței divine. În ce privește prosternarea, *sajda*, ea are drept model plantele care, bătute de vânturile de nisip din pustie, se mențin doar datorită rădăcinilor lor, ce se afundă adânc în pământ. Cu ochii larg deschiși, atingând solul cu fruntea și cu nasul, omul își manifestă în acest fel supunerea: sclav al creatorului său, el poate, prin oficierea rugăciunii, *ibada*, să reunească manifestările de adorare a tuturor elementelor creației, pe care le traduc mișcările sale regulate:

> Nu vezi că se prosternează în fața Lui locuitorii cerurilor, locuitorii pământului, soarele și luna, stelele, munții, copacii și animalele, mulți dintre oameni, în vreme ce multor altora li se cuvine pedeapsa? *(Coran* 22, 18).

Fiecare *salat* (rugăciune) contribuie la mlădierea corpului, modelând totodată spiritul și sufletul. Fiecare schimbare de postură, punctată în slujba colectivă prin formularea *Allahu akbar* — „Dumnezeu este mare" — dă gestului autonomia și sensul său, pretinzând concentrarea unei conștiințe treze, în timp ce imnurile și textele coranice, recitate în gând ori cu voce tare, slăvesc

Scanned with OKEN Scanner

puritatea lui Dumnezeu și îndeamnă și pe credincioși spre înălțarea spirituală: „Credincioși! Amintiți-vă de Dumnezeu, pomenindu-l mereu și cântați puritatea Lui, dimineața și după-amiaza" *(Coran* 33, 41–42).

Dar în special abluțiunile „curate", simple și repetate în cursul zilei, sunt cele care fac posibilă alăturarea tentațiilor materiale și moderne cu aspirațiile spirituale. Într-adevăr, fiecare etapă a abluțiunilor, ca și vorbele care le însoțesc, corespund exigențelor de puritate preconizate de către Profet. Fiecare membru este asociat cu posibilitatea unei întinări fizice sau spirituale, prihănire care urmează să se producă sau deja s-a produs. Aceasta înseamnă că spălarea riguroasă a diferitelor membre și organe nu se bazează doar pe grija de curățenie, de igienă sau de confort material, ci este atât proiecția simbolică a serviciului religios cât și evocarea obiceiurilor și preferințelor Profetului.

Impuritatea ușoară, *hadat,* sau cea majoră, *djanaba,* contractată spontan și firesc ca urmare a umorilor și a nevoilor trupești, dispare mulțumită riturilor purificatoare. Numai îndeplinirea exactă a riturilor de apă, purificare simplă, *wudu,* sau spălare neîntreruptă a întregului corp, *ghusl,* — așa cum au fost prescrise de către juriștii diferitelor școli ortodoxe sau sectare —, permite rugăciunea, adică comunicarea directă cu Dumnezeu[2]. Noțiunea de puritate, *ta'hara,* stabilită de către legiuitori, distinge în chip foarte precis diferitele elemente care pângăresc din punct de vedere religios.

Aceste rituri, învățate din copilărie — deoarece *salat* se practică de la vârsta de șapte ani —, dau o direcție, un sens special experienței comune și înlesnesc mai ales precizarea și integrarea purificărilor obligatorii ulterioare sau cazuale: cele din cursul pelerinajelor la locurile sfinte sau cele necesare cu prilejul nașterilor, al riturilor funerare, al convertirilor...

Practicile riturilor legate de izvoare, de puțuri sau de fântâni, ca și cele în legătură cu ploaia, deși au fost condamnate cu regularitate în cursul istoriei, fiind considerate superstiții, persistă

Scanned with OKEN Scanner

și în epoca contemporană și întăresc, prin permanența lor ireductibilă, sistemul purificării, care dă un sentiment de siguranță.

Spațiul deșertic în care s-a născut islamul nu este, desigur, străin de grija de purificare prin apă, element rar și prețios. În lipsa apei, purificarea este efectuată uneori grație altor elemente naturale, precum nisipul, pământul sau piatra pe care omul nu și-a lăsat urma. Dar registrul abluțiunilor purificatoare păstrează aceleași forme și aceeași semnificație pretutindeni, din Maghreb până în țările musonului, din Africa până în Asia. Aceasta nu atât din pricina istoriilor, *hadith*, comentate și discutate de generații de exegeți, de legiuitori și de istorici; și nici din pricina reunirii acestor istorii, *sunna*, respectată *ad litteram* de unii sau, dimpotrivă, ignorată cu totul de alții. Pricina este Coranul, care rămâne referința primară a islamului, cu limba sa, ritmul său și poezia sa, model și sursă pentru orice comentariu. Fiecare dintre surate, revelație „coborâtă" de la Dumnezeu către Profetul său, Mahomed, a modelat și modelează și acum imaginarul a milioane de bărbați și femei, al căror mediu, situație politică și socială variază totuși considerabil.

Imaginile apei, care revin mereu și sunt adesea împrumutate din Biblie, ca, de altfel, și imaginile purității, au fost vehiculate printr-un vocabular specific, în limbile diverselor populații islamizate. Spre deosebire de ceea ce se observă în creștinism, aceste imagini n-au dat loc la figurări plastice, dar s-au exprimat mai ales în arhitectura religioasă. Mesajele teologice și mistice s-au tradus în piatră. Marii făuritori ai artei musulmane, arhitecții moscheilor, ai bazinelor pentru abluțiuni, ai grădinilor moghole, ca și ai *hammam*-urilor, au știut să adapteze rezervele de apă disponibile la practicile rituale și spiritualitatea generală: este ca și cum problema, niciodată rezolvată, a lipsei de apă ar fi generat o dinamică perpetuă de creativitate.

Scanned with OKEN Scanner

Sacralizare și impuritate

Abluțiunile, fie că sunt etape dintr-o țesătură de referințe, fie că sunt simple gesturi ale cotidianului, stabilesc o demarcație materială între profan și „sacrat", între natură și supranatură. Potrivit Coranului, Profetul se purifica și intra într-o stare specială, pentru a putea căpăta mai lesne revelația divină sau „coborârea". Tradiția subliniază aceasta prin surata „El s-a acoperit cu o mantie", clasată printre primele cinci „coborâri". Auzindu-l pe îngerul Ibrail, vestitorul cuvântului divin, Mahomed s-a refugiat pe lângă femeia sa, Khadija, cerând să fie acoperit cu o mantie și să fie stropit cu apă:

> Tu, care te-ai acoperit cu o mantie
> Scoală-te pentru a vesti,
> Slăvește-l pe Domnul tău,
> Purifică-ți veșmintele,
> Îndepărtează-te de tot ce pângărește *(Coran*, 74, 5).

De altfel, prilejurile de a se purifica și primele forme de abluțiuni au fost schițate de către Profet în cursul altor surate:

> Voi care credeți, dacă vreți să vă faceți datoria de a vă ruga, atunci spălați-vă fața, și mâinile până la cot, treceți-vă mâna pe cap și pe picioare până la glezne. Dacă sunteți în stare de impuritate, atunci purificați-vă *(Coran* 5, 6).

A se purifica nu constă numai în a-și pregăti intrarea în starea de sacralizare, pe care omul o înfăptuiește grație rugăciunii, chiar în locul și în clipa în care aceasta începe, ci și a se spăla de orice impuritate. Iar impuritatea, conceptualizată și definită legal prin subtilități ale legiuitorilor islamului, s-a pretat la o înțelegere imediată, întrucât această noțiune cuprindea adeseori aceleași date în multe religii și societăți tradiționale.

Scanned with OKEN Scanner

Aici se înfăptuiește o taxinomie dualistă: starea de impuritate majoră, *djanaba*, rezultă din fapte și din raporturi sexuale, licite sau nu, din menstruație, naștere, pierderi mari de sânge; rezultă de asemenea din contactul cu un cadavru, — pentru unii numai dacă este vorba de cadavrul unui animal sau al unui ne-musulman. În ce privește starea de impuritate ușoară, *hadat*, ea este produsă de emisiunile naturale, sau care nu pot fi controlate, ale corpului —sângerări, puroi, excremente —, de unele funcții ale corpului temporar afectate sau restrânse — somn, leșin, comă, — și, în sfârșit, de contactul cu părțile intime ale corpului.

În ambele clase de impuritate, legiuitorii fac o distincție netă între puritatea rituală și puritatea fizică: prima, *ta'hara*, implicând-o pe a doua, *nadhafa* (curățenie). Diferitele murdăriri, calificate drept dezgustătoare, nu-i creează omului nici un sentiment de culpabilitate — nu este vorba nici de greșeală, nici de păcat — ci delimitează, prin interdicțiile care urmează după ele, câmpul a ceea ce s-ar putea numi „sacru" sau mai degrabă „sacralizare".

Într-adevăr, individului afectat de impuritatea ușoară îi este interzis să atingă Coranul, să practice *salat*, să se rotească de șapte ori în jurul Kaabei când face pelerinajul la Mecca. Pentru *djanaba* se adaugă alte interdicții: interdicția de a recita Coranul sau de a pătrunde într-o moschee, fie doar pentru a o străbate. La femei, menstruația și lehuzia interzic continuarea postului sau a pelerinajului, dar nu împiedică citirea Coranului... Deci, este vorba de interdicții care se referă la desfășurarea riturilor religioase legale, dar a căror valabilitate încetează, de îndată ce purificarea a devenit efectivă.

Toate aceste interdicții, minuțios discutate și catalogate în decursul secolelor, continuă totuși să fie dezbătute de către teologi și legiuitori, în timp ce credincioșii, în ansamblu și într-un chip mai prozaic, se orientează după *sunna* pentru abluțiunile purificatoare.

Pentru ca starea de impuritate să înceteze, este necesar ca abluțiunile *wudu*, *ghusl* sau *tayammum* să fie practicate cu scopul

Scanned with OKEN Scanner

de a redobândi puritatea indispensabilă pentru riturile religioase. Abluțiunile simple, *wudu*, prealabile fiecărei *salat* și imperative în caz de impuritate ușoară, constau într-o spălare parțială a trupului, în timp ce *ghusl*, obligatoriu în caz de impuritate majoră, necesită cufundarea corpului în apă, însoțită de o spălare specială pentru fiecare membru. În ceea ce privește pe *tayammum*, el înlocuiește aceste două tipuri de abluțiuni dacă lipsește apa sau, în mod excepțional, atunci când credinciosul, dintr-un motiv de sănătate, nu suportă contactul cu acest lichid. Posibilitatea de a înlocui apa în actul de purificare revine Profetului; el sugerează care sol este sănătos, astfel încât constituenții săi să fie folosiți ca material pentru înlocuirea apei *(Coran* 5, 6).

Într-adevăr, pentru *tayammum* este suficient să treci palmele pe nisip sau pe pământ sau peste o piatră necioplită[3]; sunt frecate mâinile, care ating apoi din nou nisipul, pământul sau piatra și freacă obrajii și apoi gâtul; atingerea repetată a elementului natural este urmată de frecarea brațului stâng cu mâna dreaptă, după aceea a brațului drept cu mâna stângă.

În funcție de școli, există variante pentru fiecare dintre aceste rituri, în special pentru *ghusl*, strict codificat de către școala malikită, ai cărei partizani resping și astăzi baia sau dușul (socotite a fi prea moderne) și nu folosesc pentru turnarea apei decât căușul palmelor. Dar discuțiile dintre școli se referă și la ordinea gesturilor și la felul de a proceda, precum și la scurgerea continuă a apei pe trup, la faptul dacă să fie frecat sau nu corpul în cursul abluțiunii, la folosirea alifiilor, a parfumurilor...

Însă pentru fiecare țară sau regiune islamică, istoria apei se împletește atât cu credințele în însușirile izvoarelor cât și cu practicile *hammam*-ului sau cu igiena contemporană: practici heterodoxe, obiceiuri locale, rămășițe rurale sunt adesea integrate în tiparul practicii legale a abluțiunilor.

Fie că sunt folosite pentru înlăturarea murdăriilor sau pentru predarea practicilor de igienă, abluțiunile au ca finalitate dobândirea de către credincioși a stării de puritate necesară spre a putea

Scanned with OKEN Scanner

îndeplini riturile religioase. În ansamblul lumii musulmane, riturile constau în cele cinci rugăciuni zilnice, cele două sărbători, postul și pelerinajul. Deși toate aceste rituri necesită rugăciuni speciale, în fiecare dintre ele găsim aceeași schemă și aceleași invocări, repetate adeseori de trei sau de mai multe ori: ele exprimă slava și puritatea lui Dumnezeu, precum și voința omului de a se purifica de greșeli.

Dar interdicțiile care urmează murdăririlor, ca și abluțiunile care le anihilează, fac parte dintr-un sistem de puritate comun întregii lumi islamice. Pentru a pricepe acest sistem, trebuie examinate, o dată cu abluțiunea, și celelalte elemente de care ea depinde sau care sunt consecința ei: acte, cuvinte, referințe implicite sau explicite. Abluțiunea este un discurs, iar corpul este limbajul său.

Rak'aat și abluțiuni

Numește-mă printre cei care se purifică bine.

A te purifica înseamnă să înlături murdăririle firești ale corpului, impurități perceptibile, dar independente de controlul omenesc. După cum trebuie purificate veșmintele murdărite (*Coran* 74, 4), tot astfel trebuie spălate orificiile corpului, locurile unde se produc aceste murdăriri. De asemenea și membrele ale căror capacități sau funcții pot duce la încălcarea „normelor" sau „recomandărilor" coranice[4]. Omul poate abuza de mâna care scrie, de capul care cugetă, de brațul care apucă armele, de gura care vorbește, bea și mănâncă, de nasul care simte mirosurile, de urechile care ascultă, de picioarele care îl fac pe om să se rătăcească...

De aceea abluțiunea fiecărui membru sau fiecărei părți a trupului este însoțită de invocări sau de chemări adresate lui Dumnezeu. Ele punctează actele succesive ale purificării și, în

Scanned with OKEN Scanner

plus, afirmă hotărârea credinciosului de a evita cu orice preț întinările morale sau spirituale.

Deci apa care spală impuritățile fizice va contribui, prin aceasta, și la purificarea morală. În fapt, impuritatea morală, mai puțin perceptibilă decât impuritatea fizică, poate fi totuși stăpânită. Opoziția dintre exterior, adică ceea ce este vizibil — murdăririle și emisiunile corpului — și ceea ce este interior, ascuns, spiritual, este micșorată de ritualul care urmărește puritatea credinciosului în rugăciune.

Purificarea credinciosului începe prin mulțumiri adresate lui Dumnezeu pentru că i-a dat mijloacele cu care să se purifice. Ea continuă prin formularea intenției — *b-ismi-Allahi* („în numele lui Dumnezeu"). Fiecare abluțiune este repetată de trei ori. La fel și gesturile rugăciunii, gesturile abluțiunii au fost și ele ritualizate, atât la șiiți cât și la sunniți. La sunniți, cele patru școli ortodoxe se referă la tradiții diferite de *hadith;* cu toate acestea, abluțiunile îndeplinite de către Profet rămân modelul inițial.

Întâi sunt spălate mâinile, căci ele vor servi la spălarea celorlalte membre. Apoi se ia apă în căușul mâinii drepte. Această mână va servi pentru turnarea apei sau pentru stropirea părților trupului la care ea poate ajunge. Oricare ar fi divergențele dintre școli, partea de sus a corpului este totdeauna spălată prima, iar partea dreaptă a trupului este spălată înaintea celei stângi. *Hadith* transmit preferința lui Mahomed de a-și încalța mai întâi sandaua dreaptă, de a-și îmbraca o haină începând cu brațul drept, de a se pieptăna începând cu partea dreaptă sau de a păși întâi cu dreptul într-o moschee sau într-o casă. Descălțatul, dezbrăcarea, ieșirea din casă încep cu partea stângă. Dimpotrivă, în locurile pentru abluțiuni, locuri în care se pătrunde prihănit, Profetul intra cu piciorul stâng iar ieșirea o făcea, după aceeași logică, cu piciorul drept, simbol al siguranței și al purității[5].

Dar mâinile vor fi cu adevărat purificate abia la mijlocul ritualului, fiecare dintre ele purificând-o pe cealaltă, în vreme ce credinciosul imploră: „Doamne, folosește-mă pentru Bine,

Scanned with OKEN Scanner

dă-mi menirea în mâna dreaptă și înlesnește-mi să-mi știu greșelile". După aceea, invers, în chip apotropaic, încearcă să protejeze de rău brațul stâng: „Doamne, nu mă folosi pentru rău, nu-mi da menirea în mâna stângă și nu-mi îngreuna recunoașterea greșelilor". Abia după aceea se trece la purificarea membrelor inferioare.

Când se face rugăciunea, mâinile au un foarte important rol de simbol. Ridicate în dreptul urechilor, pentru a formula intenția de *rak'a*[6], mâinile sunt apoi încrucișate pe piept în atitudinea cerșetorului, cât timp se stă în picioare, apoi sunt puse pe genunchi, când se apleacă bustul. Păstrate la nivelul solului în timpul prosternării, mâinile stau nemișcate pe genunchi între două prosternări; în acest timp arătătorul drept efectuează o mișcare circulară, întreruptă în cursul *șahadei*, profesiunea de credință. Arătătorul rămâne atunci ridicat, în semn de legământ cu Dumnezeu[7].

Abluțiunea feței — care, în cursul prosternării atinge și ea solul — se însoțește de invocări care se referă la expresii escatologice din Coran (3, 106):

> Doamne, albește-mi chipul în această zi a judecății de pe urmă, în care vor fi albite fețele prietenilor Tăi și înnegrite fețele dușmanilor Tăi.

Gura și nările sunt clătite înaintea spălării capului și urechilor, pentru care invocările sunt pozitive: „Învață-mă științele folositoare și fă-mă să aud cuvântul Tău și cuvântul trimisului Tău".

Pentru abluțiunea picioarelor constatăm din nou sistemul de opoziție de la spălarea mâinilor. Pentru piciorul drept se spune ruga: „Doamne, întărește-mi picioarele pe Punte în ziua în care vor fi puternice picioarele prietenilor Tăi"; ea face aluzie la ziua judecății de pe urmă. În schimb, rugăciunea pentru piciorul stâng, mai puțin valorizat, evocă răul: „Doamne, întărește-mi picioarele pe Punte în ziua în care se vor poticni picioarele dușmanilor Tăi". Puntea este aceea care îngăduie intrarea fie în Paradis, fie, dacă aluneci de pe ea, în infern.

Scanned with OKEN Scanner

În mișcarea de înclinare a trupului, *rak'a*, picioarele, desculțe totdeauna, joacă de asemenea un rol important, deoarece degetul mare din dreapta este acela care, în mod normal, asigură fixarea corpului în cursul tuturor pozițiilor: el este punctul de sprijin al ciclului. Între două prosternări, credinciosul care se roagă, având genunchii îndoiți, se sprijină pe gamba stângă, în timp ce gamba dreaptă lasă liber piciorul drept, degetele fiind îndreptate spre exterior, iar călcâiele spre cer[8].

Aceste abluțiuni „curente" se efectuează destul de repede și pot avea loc la fântânile situate adesea în curtea unei moschei sau în apropierea așezămintelor religioase. Dimpotrivă, abluțiunile intime au loc în particular; de altfel, acestea trebuie să se facă pentru *ghusl* încă înainte de a-și declara intenția de a se purifica, ca și cum aspectul eminamente moral al invocării ar trebui să apară ca separat de celelalte etape purificatoare: „Doamne, purifică-mi inima de fățărnicie și ferește-mi sexul de mârșăviile păcatului carnal".

Prin fățărnicie se înțelege aceea a necredincioșilor sau a celor ce se prefac a crede, dar nu-și conduc viața după islam. De altfel, funcția morală a abluțiunii apare și în formula care încheie orice ritual purificator: „Numește-mă printre cei care se căiesc cum trebuie și numește-mă printre cei care se purifică așa cum trebuie. Eu caut iertarea Ta și mă pocăiesc aproape de Tine".

„Dumnezeu iubește pe cei care se purifică bine", repetă Coranul (9, 108). Aici puritatea este înțeleasă ca aceea a unui trup spălat potrivit ritualului și care se va sacraliza în rugăciune. Răspunzând ca un ecou abluțiunii, cel care se roagă invocă purificarea la începului rugăciunii: „Curăță-mă de păcatele mele așa cum este curățat veșmântul alb de ceea ce l-a murdărit. Spală-mă de păcatele mele cu apă, cu zăpadă și cu grindină".

Intrarea în sacralizare are nevoie nu numai de un trup purificat, dar și de un loc purificat. Fie că rugăciunea este publică, fie că este particulară, spațiul este delimitat. Covorul de rugăciune permite să fie înscrisă în chip material propria-i sacralizare într-un spațiu colectiv, care însă nu este totdeauna un sol de moschee

Scanned with OKEN Scanner

stropit cu apă. Delimitarea mentală se leagă însă de spațiul aflat în fața sa, pe care cel ce se roagă l-a curățat în prealabil, fie și numai în chip simbolic și l-a marcat printr-un obiect. Să ne gândim la bățul conducătorului unei caravane, pe care acesta l-a înfipt în nisipul deșertului și care semnalează locul unde el comunică cu Dumnezeu. Sacralizarea ocupă și un timp; acest timp nu poate fi tulburat și este circumscris de obiectul și de corpul înclinat în postura pentru rugăciune *(rak'a)*.

Aici se află unitatea sacralității: în acest corp purificat prin abluțiuni, în acest spațiu și în acest timp, marcate printr-un semn. Un *hadith* pe care maeștrii sufi îl citează adesea proclamă: „*Salat* este ca un șuvoi de apă binefăcătoare, care curge pe la ușa fiecăruia dintre voi; [omul] se scufundă în el de cinci ori pe zi"[9]. Iar invocarea *subhan-allah*, „Puritatea lui Dumnezeu", repetată constant de la trezire până la culcare, un fel de a-l slăvi pe creator, își află întreaga rezonanță în rugăciune. Atunci, reîntoarcerea la timpul profan este marcată prin alte vorbe și alte gesturi rituale...

Individ și colectivitate

Granița între starea profană și sacralizare, pe care, cu prilejul rugăciunii *(salat)*, o stabilesc abluțiunile, este de un ordin deopotrivă spiritual și material.

Astfel, și ritualul abluțiunilor a devenit un proces de sacralizare. De aceea el este recomandat și atunci când o persoană se pregătește să atingă un Coran sau să sângereze un animal destinat consumării. Prin analogie, același ritual a permis, de-a lungul secolelor, să se dea expresie liberă unor practici care se bazează în parte sau în totalitate pe acest model de purificare. Este vorba, în primul rând, de așa-numiții stâlpi ai credinței practicați de imensa majoritate a credincioșilor — postul, pelerinajul la Mecca, dania purificatoare —, apoi de riturile vieții de fiecare zi — căsătorie,

Scanned with OKEN Scanner

naștere, doliu — și, în sfârșit, de practicile mai puțin oficiale, dar la fel de generalizate în specialitatea lor locală sau etnică.

Astfel, inaugurând (sau încheind) o jertfă urmată de un prânz colectiv, în cursul pelerinajului la un sfânt, la o peșteră, la un arbore, diferite rituri de apă prilejuiesc exprimarea sacralității, chiar dacă aceasta nu este reglementată în astfel de cazuri de normele legii religioase sau dacă ea îmbracă unele forme neobișnuite de misticism.

Pentru a sesiza funcția apei în aceste diferite practici religioase, trebuie amintit că, de cele mai multe ori, credinciosul nu are la îndemână, acasă, apa curgătoare pentru a-și efectua abluțiunile. Aducția de apă curgătoare datează încă de puțină vreme în cele mai multe țări islamice și se întâlnește mai ales în orașe. Fie că este vorba de China, de Pakistan, de Egipt, de Turcia, de Camerun și chiar de țările Maghrebului, mai ales în mediul rural, în abluțiunile rituale constatăm o sistematizare a gesturilor și vorbelor, care gospodărește economia de mijloace, dar lărgește totodată amploarea sensului.

Apa, element prețios, deoarece este rar și costisitor, înscrie faptul religios în practica socială. De la construcția a ceea ce se numește *midha,* sala de abluțiuni a primelor moschei omeyyade din Siria, până la *hammam*-urile de astăzi, trecând prin băile fortărețelor abbaside din Ifriqiya, sacralizarea — deși este individuală — se înscrie într-o structură colectivă.

Într-adevăr, găsim săli de abluțiuni în marile moschei *(djami),* în mânăstirile fortificate *(ribats),* în școlile superioare unde sunt găzduiți studenții, *(medersa),* în edificiile ce adăpostesc confrerii religioase *(zawiyya)* și chiar în apropierea edificiilor care comemorează amintirea unui personaj deosebit de evlavios *(qubba, turbe).*

Arhitectura este cea care, mai ales, a marcat cu pecetea ei diferitele etape din trecut ale cuceririi islamice. Atât în regiunile aride sau semi-deșertice, pe tărâmurile mediteraneene cât și în țările musonului, cuceritorii și-au manifestat credința printr-o artă

Scanned with OKEN Scanner

care o proclamă, răspunzând totodată și nevoilor cultului și ale riturilor. Dacă absența apei constituie o problemă, atunci dărnicia unora și-a găsit expresia în palate cu grădini răcoritoare, iar rațiunea altora s-a manifestat prin rezervoare și fântâni publice necesare pentru crearea orașelor. Dar, pretutindeni, moscheea este expresia însăși a islamului.

Dintre cele cinci rugăciuni zilnice obligatorii, numai cea de la prânz este colectivă, la fel ca și serviciul religios de vineri, condus de către imam. Când ajunge la moschee, credinciosul se așază în rândul format în spatele imamului. Dacă primul rând este complet, se creează un rând nou. Întrucât rugăciunea este colectivă, nici un credincios nu trebuie lăsat singur, în afara rândului. De aceea în primele oratorii și moschei exista un spațiu cu o latură mai lungă; ele repetau planul casei simple a lui Mahomed de la Medina — o curte interioară cu un portic lateral. Moscheea s-a lărgit în vremea Omeyyazilor[10], exprimând expansiunea noii credințe. Fiind loc de rugăciune în comun, edificiul nu mai este izolat, ci face parte adeseori dintr-un ansamblu arhitectural, cuprinzând, în jurul unei curți, palatul unui calif sau al unor prinți. Astfel el este înzestrat cu elemente care, pretutindeni, de la Atlantic până în China, din Yemen până în Malaezia, pun în evidență pecetea islamului. Aceste elemente sunt: minaretul, *mihrab* (o nișă goală în peretele *qiblei*), *minbar* (amvon pentru predica de vineri), *maqsura* (despărțitură care delimitează locul rezervat pentru prinț sau pentru donator), *sahn*, curte adesea hipostilă și, în curte, bazinul sau fântâna pentru abluțiuni.

Apa era colectată în bazinul *birka*, din centrul curții, *sahn*. După istoricul Tabari (mort în 922), locurile pentru abluțiunile rituale au fost instalate în perimetrul moscheilor încă din vremea califatului lui Omar (634–644).

Bazinul din centrul curții moscheilor amintește de casa romană cu impluviumul său. Se pare însă că acest bazin a devenit curând un element decorativ și simbolic. Foarte repede, disputele teologice cu privire la validitatea purificării cu o apă stătătoare

Scanned with OKEN Scanner

i-au condus pe arhitecți să înzestreze moscheile cu o fântână cu apă vie *(hanafiya)*, folosită atât pentru consum cât și pentru abluțiuni. Călătorul Ibn Jobair, plecat din Granada în februarie 1183, a relatat etapele călătoriei sale la locurile sfinte și și-a exprimat uimirea în fața orașului Damasc, care „e tot numai fântâni" și în care acestea

> fac să țâșnească apa cu putere; apa se ridică la o înălțime mai mare decât cea a unui om, apoi se arcuiește și se împrăștie în picături. Această țeavă este înconjurată de altele mai mici, care aruncă și ele în aer apă, ce cade apoi ca niște bețișoare de argint, ramuri ale acestui arbore de apă. Este un spectacol prea minunat și prea măreț ca să-l poți descrie.

La alte fântâni „oamenii sunt dornici să-și apropie buzele pentru a bea, atât de mult farmec și frumusețe găsesc aici"; o apă curgătoare străbătea oratoriul lui Omar ben'Abd-al-'Aziz, dar, ca și numeroasele bazine pe care călătorul interesat le descrie cu admirație, ea nu mai părea să fie folosită pentru abluțiuni. La acea epocă, moscheea construită pe fosta bazilică Sfântul Ioan Botezătorul a lui Teodosiu (secolul al IV-lea) suferise deja mai multe incendii și reconstrucții. Este deci greu de spus dacă sălile pentru abluțiuni pe care Ibn Jobair le zugrăvește țin de felul în care edificiul a fost construit de la început:

> Această moschee venerabilă este înconjurată de patru fântâni de aducție a apei, una pe fiecare fațadă. Astfel, fiecare fântână apare ca un mare edificiu înconjurat de odăi de izolare, având toate apă curgătoare. Pe toată lungimea curții moscheii, într-un jgheab alungit de piatră, se deschid mai multe țevi, dispuse în lungul jgheabului. Una dintre fântâni se află sub vestibulul lui Bab Jairun; este cea mai mare. Există acolo peste treizeci de odăi de abluțiune. Conducta de apă se întinde de-a lungul canalului care se află lângă peretele moscheii. În afară de această conductă, două mari jgheaburi circulare sunt destul de largi ca să ocupe

Scanned with OKEN Scanner

> aproape toată întinderea edificiului, ce a fost construit pe acest canal. Puse la oarecare distanță unul față de celălalt, aceste jgheaburi au fiecare un contur de aproape patruzeci de palme. Acolo apa țâșnește din pământ [...]. Toate acestea sunt binefaceri imense pentru străini, ca și pentru toată lumea.

Aceste binefaceri la îndemâna tuturora erau pe atunci excepționale. Dar ele trasează spațiul abluțiunilor rituale care, în marile moschei, se făceau de acum în *midha*, o sală specifică. Construite la intrarea în curte, sub fântâni, aceste săli slujeau pentru abluțiunea completă care se efectua nu în perimetrul sacrat, ci la distanță de acesta. Fântâna pentru abluțiuni a rămas un element decorativ, folosit numai pentru băut sau pentru a proceda la o abluțiune rapidă și simbolică. În arhitectura otomană, adesea o fântână se înalță pe fațada exterioară, alăturând plăcerii estetice utilitatea publică și respectarea purificării; în schimb, în interioarul curții, un bazin cu apă țâșnitoare nu mai are decât un rol decorativ.

Apa necesară pentru abluțiuni, considerată ca absolut necesară unei moschei, este prezentă încă de la începuturile arhitecturii musulmane. Ulterior, modelul unei curți cu bazin sau cu fântână s-a regăsit nu numai în arhitectura religioasă, ci și în arhitectura civilă. Multă vreme, caravanseraiuri, hanuri *(funduq)*, cartiere sau orășele au fost construite în careu, având în centru o fântână. Chiar și în casele sau în clădirile mai noi, camerele sau apartamentele se deschid spre o curte interioară, sub cerul liber, dotată cu un puț sau o conductă de apă directă. Pretutindeni, distribuția apei a reprodus modelul religios inițial, al cărui obiectiv a fost de purificare.

Fie că a fost impusă din afară de către rit, *madhab*, sau a fost conceptualizată dinăuntru de către credinciosul însuși, noțiunea de purificare rituală implică în chip material curățenia, iar în mod spiritual rugăciunea. În aceste condiții, ea influențează toate practicile culturale, inclusiv pe acelea ale laicilor. De aceea lipsa apei în propria casă, cel puțin în cantitate suficientă, a contribuit la

Scanned with OKEN Scanner

crearea unui spațiu colectiv, *hammam*-ul care, în epoca contemporană, rămâne atât un loc de convivialitate cât și de purificare.

Hammam

Din Maroc până în Kurdistan, *hammam*-ul este locul prin excelență al sociabilității pentru bărbați ca și pentru femei, mai mult încă decât cafeneaua — spațiu aproape exclusiv al bărbaților. Într-adevăr, băile au apărut în Occident ca și în Orient, pretutindeni unde s-a extins puterea califilor, și au devenit elementul esențial al vieții orășenești.

La răsărit de Iordan, vestigiile băilor micilor palate omeyyade siriene (din secolul al VIII-lea) arată că rolul diferitelor încăperi a fost acolo mai puțin definit, în acea vreme, decât în termele romane, de la care au preluat totuși modelul[11].

Este greu de spus ce revine, în această domesticire a apei, artei creștine din Orient sau artei iraniene, deoarece imperiul primilor Omeyyazi, instalându-se pe teritorii până atunci bizantine sau sasanide, s-a inspirat în arhitectura și arta sa de la cele două culturi. Tehnicile de aducție a apei și procedeele de încălzire au fost romane, cupolele și umbrarele — orientale.

În Spania și în Africa de Nord, arheologia descoperă terme și lucrări hidraulice complexe din epoca medievală, care s-au inspirat din antice instalații romane sau chiar le-au preluat. Dar se pare că exigența de purificare pentru rugăciune a apropiat de băi sălile de abluțiuni și latrinele, *dar-al-wahdu*, descrise pe larg de către cronicarii și călătorii arabi[12]. Sultani, guvernatori de provincie sau de oraș, simple persoane particulare au contribuit la întemeierea de așezăminte folositoare pentru binele comunității credincioșilor, *umma*. Printre aceste așezăminte au fost fântânile, fântânile-școli, fântânile-adăpătoare, băile și casele de abluțiuni. Locul de abluțiune, *midha*, este un spațiu unde credinciosul se leapădă de impuritate, este unul din rarele locuri în care nu este

Scanned with OKEN Scanner

îngăduit să se facă rugăciuni. Dacă *midha* pare a fi fost instalată mai ales pe lângă marile moschei, ea este adesea situată la distanță de perimetrul sacrat, departe de oratoriu, în apropierea intrării în curte. Putem deci să socotim că, din rațiuni spirituale cât și materiale, *hammam*-ul — locul în care este curățit corpul — a căpătat curând același rol ritual ca și *midha*. Ulterior, unii particulari și-au construit *hammam*-uri în interiorul casei lor. O locuință din Tunis din secolul al XVIII-lea ne arată cum era instalația individuală: *hammam*-ul cuprindea o sală caldă și o etuvă, în vecinătatea unei încăperi unde se află un puț, o norie pe care o învârtea un catâr, precum și un focar care furniza căldură *hammam*-ului[13].

Curățenia și puritatea rituală par să fi fost foarte curând asociate chiar în spațiul constituit de *hammam*. Această tradiție a fost întreținută și de puterea otomană din ultimele patru secole și se menține și astăzi în unele state musulmane independente. Trecerea de la modul religios la modul profan al abluțiunii a fost neîndoielnic înlesnită de crearea *hammam*-urilor, însă mai ales de practicile care s-au putut desfășura în acele locuri.

Într-adevăr, credinciosul se duce la *hammam* împreună cu întreaga familie, înaintea serviciului divin de vineri și înainte de principalele sărbători. Potrivit unor orare diferite sau în *hammam*-uri diferite, tatăl și băieții mai mari, mama și copiii cei mici integrează purificarea în viața de zi cu zi, dimensiunea sacrată în riturile profane. Tot la *hammam* încep sau se sfârșesc o serie de rituri de trecere, de naștere, căsătorie sau doliu.

Astfel, baia celor care urmează să se căsătorească este practicată separat de către fiecare dintre cei doi logodnici. Cu șapte zile înaintea căsătoriei, logodnica va face baia rituală, urmată după trei sau patru zile de baie cu hene, înaintea celei din seara din ajun, cea mai importantă, baia de puritate, *ta'hara*. Logodnicul va face și el baia de căsătorie, în altă parte sau în alt moment. Cele două rituri se desfășoară simetric. Femei din familie, prietene, vecine, o însoțesc pe logodnică prin cartier sau prin oraș;

Scanned with OKEN Scanner

logodnicul este condus de prieteni, adeseori cu muzicanți. La *hammam*, după cântece și dansuri care sărbătoresc femeia pentru calitățile sale de viitoare soție, fata se îmbăiază, sau mai curând este spălată de celelalte femei, apoi trece în încăperea caldă, unde i se fac frecțiuni și masaje de către o expertă, *hammamjjiya*, înainte de a se cufunda în bazinul cu apă caldă, apoi în cel cu apă rece. La ieșirea din apă este luată din nou de femeile din cortegiul său care o vor împodobi cu unguente și parfumuri, o vor îmbrăca și vor celebra o serbare în care sunt servite dulciuri. La fel ca și pentru baia de după naștere sau de după ciclul menstrual, gesturile și invocațiile provin atât din registrul fixat de către legiuitori și teologi cât și din cutumele locale și din obișnuințe, moștenite dintr-o oralitate mereu activă, care nu se epuizează nicicând.

Abluțiunile sunt frecvente și cu prilejul altor rituri. Fără să existe un imperativ religios, persoanele îndoliate trebuie să se ducă la *hammam*, la șapte zile sau la patruzeci de zile după moartea unuia dintre cei apropiați lor. De asemenea, cel care sângerează un animal menit unui sacrificiu sau consumării de către credincioși, trebuie să se ducă la *hammam* înainte de a proceda la sacrificarea animalului. Uneori se duc și cei care oferă sacrificiul. Totuși în acest caz nu există impuritate rituală, ci dorință sau practică de purificare. În fond, aceleași rituri se regăsesc, cu variații locale, din Iran până în Maroc, la kurzi și la berberi, la turci sau la arabi.

În toate aceste rituri predomină convivialitatea și colectivitatea. Înainte de toate, grupul este reunit în jurul apei binefăcătoare și purificatoare. Este vorba deci de o apă împărțită cu dărnicie. Modelul abluțiunilor rituale individuale, cu ordinea și metoda lor, se regăsește în toate practicile sociale ale *hammam*-ului. Chiar dacă aceste practici sunt socotite ca profane, ele fac totuși trimitere în chip implicit la imaginile și la valorile apei din Coran. De altfel, totdeauna este citit sau recitit textul pe care se întemeiază referințele și binecuvântările. Unii dintre

Scanned with OKEN Scanner

credincioși nu sunt neapărat știutori de carte, îndeosebi femeile, de aceea, pretutindeni, memoria își pune amprenta personală pe un ansamblu care apare, într-un anumit fel, ca unificat.

La viața cotidiană participă deci imagini foarte vii ale apei, care își au rădăcinile în cultura religioasă. Se decelează, în variațiile multiple, o unitate de fond. Apa, suport al abluțiunii purificatoare, întreține sensul continuităților dintre elaborările profane, moderne, laice, superstițioase — sau socotite ca atare de către rigoriștii religioși — și globalitatea purității, în aspectul ei spiritual și escatologic, alimentat de tradiția coranică.

NOTE

[1] Hegira, „exilul" lui Mahomed de la Mecca la Medina, marchează începutul erei musulmane, care a debutat în anul 622 al erei creștine.

[2] Pentru sunniți, la începutul perioadei abbaside, s-au format patru școli de interpretare juridică și teologică. Școala hanefită (Abu Hanifa, mort în anul 150 al Hegirei [H] / 767, în Iran) este cea mai puțin constrângătoare și cea mai răspândită la populațiile ne-arabofone: în China, Afganistan, Turcia, Pakistan. Școala malekită (Malik ibn Annas, mort în anul 179 H/795, la Medina) este răspândită în Africa de Nord, în Egiptul superior și în Africa neagră; ea acordă un mare loc consensului *(ijmaa)* credincioșilor și obiceiurilor. Școala șafeită (imam Șafei, mort în anul 204 H / 820, la Cairo) domină în Arabia, în Egiptul inferior, în Africa Orientală și în întreaga Asie de Sud-Est, Indonezia, Malaezia, Filipine, Tailanda; ea valorizează *sunna*. Școala hanbalită (Ahmad ibn Hanbal, mort în anul 241 H / 855), susține mai degrabă unitatea islamului cu morala decât dreptul. Rigorismul și pietismul, în aceasta constă școala oficială a Arabiei saudite (locuri sfinte).

Pentru șiiți (10% dintre musulmani) care, la origine, au refuzat să recunoască pe urmașii lui Mohamed ce nu descindeau din Ali (vărul profetului), comunitatea nu este întemeiată pe consensul majorității credincioșilor, ci pe imanat: *aiama* (pluralul arab de la *imam*) sunt călăuze infailibile, care au dobândit după Mahomed un har divin ce le permite să interpreteze textele și să cunoască sensul lor ascuns. Legitimitatea diferiților *aiama*, care trebuie să fie coborâtori din Ali, a dat prilej pentru schisme.

Scanned with OKEN Scanner

În paralel cu aceste două islamuri oficiale și legaliste, se află sufismul, mișcare mistică reprezentată pretutindeni de către confrerii multiple și care, mai ales în mediu rural, este pus în slujba practicilor locale tradiționale.

[3] *Tayammum*, semnifică etimologic „a se pune într-o direcție", cea care simbolizează puritatea; desemnează purificarea rituală prin nisip.

[4] După școli, aceste recomandări sunt în număr de două sute sau două sute cincizeci. Ritul care trebuie urmat *(madhab)* depinde de școala juridică în vigoare în țara respectivă. În manieră generală, școlile diferă cu privire la metodele de interpretare a textelor: predomină fie efortul personal *(ijtahad)*, fie pur și simplu imitația *(taqlid)*, fie căutarea a ceea ce e mai bun *(istishan)*, fie consensul savanților și al comunității *(ijmaa)*. Teologii discută despre impuritățile materiale și spirituale, juriștii —despre statutul impurităților întâmplătoare și religioase. Dintre impuritățile datorate emisiunilor corpului, lacrimile, sudoarea, saliva, mucusul nu sunt considerate ca izvor de impuritate.

[5] Cu privire la raporturile dintre dreapta și stânga în domeniul african, a se vedea S. Tcherkezoff, *Le Roi Nyamwezi. La droite et la gauche*. Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1985.

[6] Ciclul complet al rugăciunii, *cf. supra* p. 136.

[7] *Șahada*, primul stâlp al islamului, este recunoașterea unicității lui Dumnezeu și a unicității lui Mahomed ca trimis: *Nu există altă divinitate decât Dumnezeu, Mahomed este Profetul lui Dumnezeu.*

[8] În riturile dervișilor, moștenite de la sufism, primele două degete de la picioare joacă un rol esențial în dansul mistic.

[9] Citat de Cuperly în Ghazali, *Temps et prières*, Sindbad, 1990, p. 25.

[10] Conducătorii omeyyazi, urmași ai primilor patru califi „legitimi", au părăsit Medina pentru Damasc (658–750), apoi au fost înlocuiți de către abbasizi, care s-au instalat la Bagdad; începând din secolul al X-lea, focarul culturii omeyyade s-a aflat la Cordoba, în Andaluzia, de unde a iradiat în tot Occidentul.

[11] *Cf.* G. Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, Étampes, 1955, pp. 22–28 și n.p. 16.

[12] Este cazul lui El-Eubbad (secolul al XIV-lea), din apropiere de Tlemcen, ale cărei vestigii amintesc de descrierea unui edificiu din Meknes, făcută în jur de 1200 de către Ibn el-Qadi; citată în G. Marçais, *op. cit.*, p. 326. A se vedea povestirile lui Ibn Jobair, Ibn Battuta și Ibn Khaldoun, *cf.* Bibliografie.

[13] *Cf.* Marçais, *op. cit.*, p. 478.

Scanned with OKEN Scanner

7. AXIOLOGIA APEI

Apa, unealtă de purificare, îngăduie, în cursul rugăciunii, coregrafia corpului: prin repetatele *rak'aat* (înclinări) este purificat metaforic corpul întinat de murdăriri pământene, dar și corpul metonimic al cosmosului. Acest model de purificare și sacralizare în rugăciune se regăsește în toate riturile. Unele rituri, cum este pelerinajul și cele prilejuite de moarte, necesită și ele abluțiuni rituale, în care practicile de apă au un rol important. Altele, cum este *zakat*, milostenia legală, fără să conțină un rit de apă, au o valoare purificatoare care face trimitere, implicit, la aceeași rețea de imagini. În ghemul alcătuit din împletirea obiceiurilor cu solicitările moderne, funcția purificatoare a apei este supusă unui sistem de gândire propriu islamului, care reflectă concepțiile despre lumea de apoi și imaginile coranice.

Ape permise, ape cerești

Legea islamică, *shari'a*, recunoaște trei feluri de ape: apa curgătoare, a fluviilor, a canalelor și a cursurilor de apă; apa puțurilor săpate de mâna omului; în sfârșit apa izvoarelor naturale, chiar și cele amenajate. Refuzul de a împărți apa cu alții a dus

Scanned with OKEN Scanner

adeseori la drame, așa cum s-a întâmplat în trecut (*Coran* 54, 28). Dar natura apelor și exploatarea lor fac să apară deosebiri între proprietarul lor și străinul care are dreptul legitim să beneficieze de ele. La fel ca și aerul și razele soarelui, oceanul aparține tuturora. A bea din marile fluvii (Tigru, Eufrat...) este, de asemenea, un drept al oricui. Dar dacă se pune problema irigării unui câmp, atunci apar numeroase condiționări. Toate celelalte ape sunt supuse unor legislații foarte complexe, proprietatea unei surse de apă implicând și proprietatea *harym*-ului său, zonă rezervată, analogă cu *haram*-ul locurilor sfinte[1].

Legiuitorii au precizat ce este o apă permisă. Ei au adăugat gheața și zăpada categoriilor de apă pe care le cunoaște Coranul (ploaie, mare, izvor, puț). Iar întrucât apa de purificare este totuna cu apa de băut, noțiunea de impuritate în ce privește apa este foarte complexă. Problemele de impuritate a unei ape care urmează a fi folosită la purificare au fost adesea rezolvate prin subtilități care se referă mai curând la volumul apei decât la natura ei sau la ceea ce ar putea-o face impură. Într-adevăr, potrivit unui *hadith*, dacă apa în care turmele se îmbăiază sau în preajma căreia trăiesc are un volum echivalent cu doi *qlel*, ea nu este considerată impură[2]. Așa încât apa conținută într-un rezervor cu volum mai mare decât această măsură poate fi folosită pentru purificare dacă nu și-a schimbat culoarea, mirosul și gustul, chiar dacă ea cuprinde murdării (de pildă, cadavre de animale). Astfel, bazinele pentru abluțiuni situate în apropierea moscheilor au aproape totdeauna un volum mai mare de doi *qlel*.

La fel stau lucrurile în țările musonului, unde nu există cursuri regulate de apă și unde se păstrează apa de ploaie în cisterne, bazine sau rezervoare. În fapt, Coranul vorbește tocmai despre ploaie, despre această „apă cerească", precizând că ea are pretutindeni virtuți speciale.

Scanned with OKEN Scanner

Ma și matar

În Coran apa este semnificată în chip ambivalent. Termenul *matar*, ploaie, precum și verbul *matara*, a ploua, sunt folosiți totdeauna într-un context negativ și la figurat, cuprinzând astfel ideea a ceva foarte violent. Acești termeni indică o ploaie funestă — de foc, de pietre — care distruge fie orașe ca Sadun (Sodoma), fie pe asociați (cei care nu sunt monoteiști), fie pe cei care, refuzând islamul, au fost pedepsiți de către Dumnezeu[3].

Dimpotrivă, registrul lui *ma* (nume masculin, ca și *matar*) este pozitiv și mult mai general. Termenul indică aproape totdeauna apa „cerească", pe care Dumnezeu o trimite ca pe o binefacere. Doar în câteva cazuri, când este vorba despre apă clocotită sau purulentă, termenul *ma* este asociat cu gheena, fiind astfel opus apei curgătoare, incoruptibilă și mereu proaspătă a Grădinii. Tot astfel, atunci când *ma* este prezentat ca instrument al morții: *ma* îl face să piară, la potop[4], pe Faraon sau pe fiul lui Noe.

Dar apa cerească, *ma*, corespunde mai ales ploii și efectelor de fertilizare și fecundare ale acesteia. Cel mai ades sunt repetate ca exemple efectele apei cerești: *uedul* (sărăcăciosul și temporarul curs de apă din deșert) umflat de șuvoaiele ploii torențiale care preschimbă râpele aride și reînvie pământul uscat, ce se acoperă cu grădini și fructe. Apa cerească, în ciclul său regenerant, adapă și face să trăiască oameni și turme[5].

Iar aceste rezultate sunt semne de „gânduri bune" pentru oamenii cărora Dumnezeu le acordă milostivirea sa prin această binefacere. Apa apare deci în Coran ca un concept euristic:

> Noi facem să coboare din cer o apă de puritate, pentru a înviora un pământ pe cale să moară și a astâmpăra setea creației Noastre, un număr nesfârșit de oameni și de turme. Noi o modelăm pentru ca ei să-și amintească de Noi *(Coran* 25, 48–49).

Scanned with OKEN Scanner

Iar prozaica și dramatica lipsă de apă din regiunile în care s-a născut și în care s-a răspândit islamul a condus până la rituri de intercesiune și până la rogațiuni (invocări prin care se solicită ceva). Ele se bizuie pe de o parte pe *sunna* iar pe de altă parte pun în evidență o creație culturală originală.

Rogațiuni

> Ummek–Tambo, cu zdrențele sale, / cere lui Dumnezeu să n-o dezamăgească / Ummek–Tambo cea grațioasă / Facă Dumnezeu ca ea să se reîntoarcă muiată de ploaie! /
>
> Ummek–Tambo, în numele celor care au nevoie de orz, / fie ca Dumnezeu să-ți umple bazinul cu apă de ploaie! / Ummek–Tambo, o bărbați / mâncați fiertura de orz fără să vă fi spălat mâinile! Ummek–Tambo, o femei! / mâncați fiertura de orz dimineața și seara (Bedușa, 106).

Prin acest ritual de intercesiune, bătrânele din oaza el-Mansura, din sudul Tunisiei, imploră sosirea ploii, în fiecare an, în luna martie. Ritualul este guvernat de un sistem de opoziții, menit să favorizeze schimbarea în natură.

Ritul nu este săvârșit de bărbați, ci de femeile bătrâne, care simbolizează sterilitatea. Coacerea orzului, destinația sa și modul de a-l mânca se deosebesc de ceea ce se face în mod obișnuit. Este plimbată o momâie (Ummek–Tambo), împodobită somptuos ca o logodnică pentru căsătoria ei, vestitoare a fecundității; iar masa rituală este luată pe malul unui izvor, nu la moschee, nici măcar în perimetrul acesteia, care este ocolit cu grijă. În acest fel, ordinea normală a lucrurilor este inversată, lăsând să apară sensul simbolic al ritului; ceea ce este uscat sau sterp trebuie să se preschimbe în umed și rodnic.

Scanned with OKEN Scanner

Asemenea ritualuri se regăsesc, sub modalități diferite, atât în țările musonului cât și în țările semideșertice. Ele seamănă cu multe alte rituri agrare, practicate și acum aproape pretutindeni în societățile rurale. Ortodoxia islamică a încercat de multe ori să înlăture unele din aceste manifestări, dar rezultatele obținute sunt doar schimbări aparente. Ritul profan este urmat cu aceeași minuție și același respect ca și riturile religioase, ba chiar corespunde regulilor și cadrelor impuse de către *sunna*. Astfel încât nu numai că o rogațiune este fixată prin tradiția religioasă, dar și literatura mistică este plină de personaje care, grație virtuților lor, asceză și viață modestă, se înfățișează ca putând interveni pe lângă Dumnezeu spre a obține ploaia[6].

Modelul de inversare caracteristic pentru aceste rituri poate fi regăsit chiar și în practica Profetului. Într-adevăr, *hadith* transmit felul în care trimisul lui Dumnezeu s-a dus odată să implore ivirea ploii: „El s-a întors cu spatele la oameni, și-a îndreptat privirea în direcția Kaabei și și-a întors mantia". Aceasta a devenit, de-atunci, o practică menită să schimbe mersul obișnuit al lucrurilor prin inversiunea a ceeea ce este la dreapta spre stânga etc.[7].

Toate rugăciunile rogatorii legate de lipsa ploii, de secarea râurilor și izvoarelor — fie că sunt rugăciuni individuale, fie că sunt colective — au un ritual înrudit cu cel săvârșit în general de către imam; schema ansamblului ritualic este cea a rugăciunii de Aid, însă inversată: nu sunt folosite parfumuri, nici straie de sărbătoare. Dimpotrivă, hainele sunt vechi. Exigența pomenirii prezenței lui Dumnezeu *(dikr)* este cuprinsă în două surate: „Cel Prea-Înalt" (87) și „Vălul" (88), care sunt citite de către imam. Temele fatalității, ale purificării și ale Grădinii din lumea de apoi sunt opuse celei a gheenei și a foametei, oferind astfel subiect de reflecție pentru predica ce urmează. În general, imamul cheamă la pocăință, la repararea actelor de nesupunere față de Dumnezeu și îl invită pe credinciosul care se pocăiește să practice milostenia. Invocațiile precizează limpede natura ploii pe care o dorește colectivitatea: „Stropește-ne cu o ploaie, izvor al îndurării și nu

Scanned with OKEN Scanner

cu o ploaie izvor de chinuri, de nimicire, de nenorocire și distrugere"[8].

Pretutindeni apa face parte din ritualurile de convivialitate și s-ar putea regăsi originea principalelor rituri în diferitele exegeze coranice. Femeile din oazele algeriene, care se duc după apă de izvor, își pun ulciorul gol pe șoldul stâng, dar se întorc în sat cu ulciorul plin sprijinit pe dreapta. La șiiți, apa curată este lucrul cel mai de preț care poate fi oferit, setea evocând-o pe aceea a lui Husein și a trupelor sale înaintea zilei de Kerbela[9]. Tovarășul său, Abbas, încercând să scoată apă, a fost ucis. De aceea, în Iran, fântânile publice sunt adeseori consacrate celor doi martiri, cărora li se adresează cereri de intercesiune, iar lumânările aprinse puse pe lângă aceste fântâni joacă rolul de *ex-voto*-uri, ca mulțumiri pentru îndeplinirea rugămințiii[10]. În Iran, ca și în Turcia sau în Maroc, cei care fac o cură cu ape și pelerinii aflați la locurile de cură asociază, în același demers, elementul mineral, care este apa, cu virtuțile sale curative: apele termale, celebrate încă din Antichitatea cea mai timpurie, sunt binefaceri ale lui Dumnezeu. La fel stau lucrurile cu prilejul pelerinajului la Mecca, în care apa joacă un rol esențial, istoricizat de către tradiția religioasă.

Ihram și pelerinaj

Să reamintim că pelerinajul ca și dania, împreună cu rugăciunea și postul, fac parte din cele cinci obligații religioase fundamentale. Prima dintre ele, *șahada*, profesiunea de credință, este repetată constant, ca un lait-motiv al vieții spirituale, nu numai în cursul situațiilor rituale. *Zakat*, dania legală, este imperativă, și nu este îngăduită nici o întârziere în efectuarea ei, an de an. Cât privește *hajj*, pelerinajul pretins unui credincios, în mod normal, cel puțin o dată în cursul vieții sale, el nu se poate practica, la

Scanned with OKEN Scanner

fel ca și postul, decât dacă musulmanului îi stau la îndemână mijloacele, atât materiale cât și fizice.

Pelerinajul și dania sunt încă și astăzi practicate masiv. Pelerinajul este cea mai mare manifestare socială și religioasă a islamului. El adună în locurile sfinte, în fiecare an, în timpul celor câteva zile în care se desfășoară, peste două milioane de musulmani veniți din toate orizonturile geografice. Se cuvine să se adauge aspectului social și religios al pelerinajului și aspectul său economic, deoarece pelerinajul înseamnă adesea o cheltuială considerabilă pentru pelerin și constituie principala sursă de venituri a Arabiei Saudite.

Cât privește dania, ea a fost multă vreme un impozit, administrat în chip magistral de diferitele puteri locale, provinciale sau naționale; dar astăzi, în statele moderne, cu sistem fiscal independent, ea este esențialmente un act de caritate, la care se obligă evident practicanții, dar și unii laici „luminați". În acești ultimi doi „stâlpi ai islamului", valoarea actului este prin ea însăși purificatoare.

Spațiu de pelerinaj

Pelerinajul, *hajj*, se desfășoară pornind de la și în jurul orașelor Medina și Mecca, în timpul primelor cincisprezece zile ale lunii anului lunar hagirian, lună căreia pelerinajul i-a și dat numele, adică *dhu-l-Hidjdja*.

Atât condițiile cât și etapele pelerinajului sunt strict codificate, iar riturile foarte complexe trebuie și ele să fie îndeplinite în momente și în locuri foarte precise. Unele dintre aceste rituri sunt datorii imperative, *al-wadjib;* omiterea fie și a unuia dintre ele face pelerinajul necorespunzător sau îl obligă pe credincios la reparații sub forma unui sacrificiu, a unui post sau a unor daruri. Alte rituri, care provin din *sunna*, fără a avea același caracter obligatoriu, au o importanță mai mare sau mai mică, după școli; dar

Scanned with OKEN Scanner

faptul de a le neglija înseamnă că pelerinul nu ajunge la desăvârșire, cea care este tocmai însuși țelul pelerinajului[11].

Cele două pelerinaje — *hajj* și *omra* — se deosebesc prin durată, prin locurile venerate, precum și prin modurile de sacralizare și mai ales de desacralizare.

Spațiul consacrat pelerinajului se află în jurul Medinei și al Meccăi, pe o întindere vastă, estimată actualmente la zece kilometri. Acest spațiu consacrat este direct legat de viața Profetului și de revelația al cărei vestitor a fost El. Însă cu mult înainte de islam, anumite locuri sfinte formau obiectul unui pelerinaj[12]. Multe rituri ale pelerinajului sunt legate de figura lui Ibrahim — Abraham al Bibliei — și de istoria alor săi — Hajjar și Ismail (Agar și Ismael) —așa cum apar aceste figuri în Coran și în tradiția islamică[13] *(Coran* 22, 27–30).

Astfel, să notăm stațiunea lui Abraham *(Maqam Ibrahim),* mic chioșc în care se află urma piciorului primului dintre credincioși, loc de oprire a pelerinilor în timpul rugăciunii, pe platforma unde se află Kaaba. De asemenea, din episoade abrahamice decurge un întreg șir de rituri: oprirea la Zamzam — puțul sfânt —, drumul ritual *say,* repetat de șapte ori între cele două coline As-Safa și Al-Marwa, lapidarea stelelor (a pietrelor comemorative), precum și jertfirea la Mina a animalelor consacrate *(Coran* 22, 26–30; 12, 78).

Tradițiile mitice se împletesc între ele, creând un ansamblu, căruia riturile îi fixează într-un anumit chip semnificația, fără ca, totuși, această semnificație să rămână definitiv împietrită.

Un exemplu este Kaaba, „prima Casă întemeiată pentru locuitorii din Bakka" *(Coran* 3, 96), buricul islamului, deoarece în direcția ei, *qibla,* se orientează credincioșii din toate părțile lumii pentru a-și săvârși rugăciunile și riturile. Ea se leagă de tradiția abrahamică și chiar cea adamică. Originea pietrei negre care este încastrată în Kaaba a stârnit multe presupuneri. Ea ar fi fost extrasă din munte de către Ismail și ar fi fost integrată la Kaaba de către tatăl său Ibrahim, atunci când au restaurat împreună

Scanned with OKEN Scanner

vechiul templu întemeiat de către Adam și care fusese nimicit de potop sau de alt cataclism. Pe această tradiție s-a grefat cea legată de figura Profetului Mahomed. El a distrus diferiții idoli veneraţi pe atunci de către beduini și a reașezat piatra la locul ei, în templul părăsit, care a fost reconstruit.

Timpuri și locuri de sacralizare

La fel ca și rugăciunea, pelerinajul începe prin intrarea în sacralizare, *ihram*. După cum se efectuează un tip sau altul de pelerinaj, *hajj* sau *omra*, sau amândouă împreună, modalitățile de sacralizare (și mai ales cele de desacralizare) diferă. Pentru a pătrunde în perimetrul sacrat, *haram*, și a îndeplini riturile prescrise în fiecare dintre locurile sfinte, trebuie să fii în stare de *ihram*, adică în sacralizare. Momentul și locurile pentru intrarea în sacralizare diferă după proveniența pelerinilor și după tipul de pelerinaj[14].

Locurile de intrare în sacralizare, fixate deja de către Profet sau stabilite de către califii primelor secole ale hegirei, trasează într-un fel pentru pelerin o graniță, atât materială cât și spirituală. El delimitează și o geografie a sacratului, mai întinsă decât *haram*-ul propriu zis.

Astfel, intrarea în *ihram*, în sacralizare, începe la Al-Djahfa, la 200 kilometri nord de Mecca, pentru pelerinii care sosesc din Maghreb, din Egipt sau din Siria. Ea începe la Dhatu-Irq, la circa o sută de kilometri de locurile sfinte, pentru pelerinii care vin din Irak. Djeddah, orașul în care sosesc pe calea aerului sau pe mare cei mai mulți pelerini, face parte din perimetrul sacrat; prin urmare, rigoriștii socotesc că intrarea în starea de *ihram* trebuie să înceapă încă înainte de a acosta sau a ateriza la Djeddah.

Intrarea în starea de *ihram* necesită ritualul imersiunii, *ghusl*, enunțarea tipului de pelerinaj cu formulările care însoțesc orice

Scanned with OKEN Scanner

intenție și — numai pentru bărbați —îmbrăcarea veșmântului, care poartă și el numele de *ihram*.

Imersiunea, *ghusl*, prin abluțiunile cu care începe, implică purificarea trupului, idee întărită atât de interdicția oricărui contact sexual în timpul pelerinajului, cât și de utilizarea apei din Zamzam pentru abluțiunile simple, precum și pentru consumul obișnuit. Zamzam, puțul sacrat, constituie deci obiectul unei vizite rituale. Grija pentru apă și pentru purificare este mereu prezentă, așa cum amintește și numele purtat de anumite etape ale pelerinajului. Astfel Iawm Attarwiya, „Ziua Adăpării" sau „Ziua Aprovizionării cu Apă" și Ifada, „Ziua Revărsărilor Apelor" sau „Ziua Spargerii Valurilor" preced sau urmează stațiunii celei mai importante a pelerinajului, cea de la Arafat. Această staționare la Arafat, Wuruf, este privită ca cea mai importantă, deoarece ea trebuie consacrată în întregime pentru invocări și pentru implorarea iertării divine, din zori și până la apusul soarelui.

Trecerea de la modul material la modul simbolic este înlesnită în pelerinaj de evocarea episoadelor care asociază apa cu binefacerile lui Dumnezeu, evocare ce are loc atât prin locurile parcurse cât și prin faptele care se desfășoară acolo.

După ce *ghusl* a fost îndeplinit, purificarea corpului rămâne evidentă prin învești mântarea cu *ihram*. Este vorba de două piese de îmbrăcăminte, dintr-o țesătură albă, îmbrăcate pe trupul gol. *Rida*, pentru bust, lasă liber umărul drept și se înnoadă pe partea dreaptă. *Izar* strânge talia și acoperă trupul până la genunchi, lăsând gambele libere. Această ținută n-are nici o cusătură, simbol al simplității, al despuierii, care prefigurează lințoliul. Pelerinii, bărbații cu capul descoperit și femeile fără văl, se înfățișează oarecum despuiați în fața Creatorului lor. Culoarea albă corespunde imaginilor de puritate morală fixate de Coran și schițate de invocările din cursul abluțiunilor. Albul este partea binelui, a celor care împărtășesc aceeași supunere, *islamul*, în opoziție cu negrul, culoarea dușmanilor și a răului[15].

Scanned with OKEN Scanner

Starea de sacralizare implică un număr de interdicții — termenul *haram* desemnând atât spațiul „restrâns", sacrat, cât și ceea ce este interzis, *harim*. Aceste interdicții se referă în esență la corp și la sexualitate, la natură și la violență. Ele vor fi suspendate, așa cum vom vedea, prin desacralizare, care va fi parțială, temporară sau finală, după tipul de pelerinaj ales.

În starea de *ihram* este interzisă purtarea oricărei haine sau a oricărui obiect cusut, a oricărei bijuterii sau podoabe. Bărbaților le este interzis să-și acopere capul, femeilor — să poarte un văl și să se parfumeze. Este interzisă tăierea unghiilor, bărbieritul, depilarea sau tăierea părului de pe cap. Orice contact sexual este proscris, deoarece anulează pelerinajul. De asemenea, sunt interzise acțiuni precum vânătoarea, tăierea copacilor, smulgerea florilor sau a ierburilor, ori cearta și violența. Nerespectarea interdicțiilor impune răscumpărarea prin jertfirea unui berbec și printr-un post de trei zile, însoțite de un dar care să asigure hrana mai multor săraci.

Dacă pelerinul îndeplinește mai întâi *omra*, pelerinajul cel mic, cu mai puține etape, el va practica, la fel ca pentru *hajj*, cele șapte rotiri în jurul Kaabei, *tawaf*, și procesiunea rituală, *say*, între cele două coline As-Safa și Al-Marwa. După aceea el își poate părăsi starea de *ihram*, poate efectua desacralizarea, prin suspendarea interdicțiilor; în chip simbolic el lasă atunci să i se taie o meșă de păr sau să i se radă capul. Pentru a îndeplini *hajj* la data precisă de 8 dhu-l-Hidjdja, el trebuie să reintre în starea de *ihram*, îndeplinind toate riturile din nou.

Dacă pelerinul a ales să îndeplinească numai *hajj*, separat de *omra*, suspendarea finală a interdicțiilor, adică desacralizarea, este progresivă: la Mina, după lapidarea stelelor comemorative și jertfirea animalelor consacrate, ea se marchează prin tăierea unei meșe de păr sau prin raderea capului și înlăturarea interdicțiilor, cu excepția celor sexuale; după aceea, la Mecca, ultima circumambulație în jurul marelui sanctuar permite pelerinului să-și îmbrace din nou hainele și să reia viața normală.

Scanned with OKEN Scanner

Dar îndeplinirea succesivă a ambelor pelerinaje obligă la menținerea *ihram*-ului în totalitate, până la sfârșit.

În priceperea sensului pelerinajului, purificarea, care pretinde rituri complexe, trebuie înfăptuită în integralitatea sa, deoarece o eroare, un rit prost îndeplinit pot anula ansamblul pelerinajului. Marcajul simbolic al sacralizării, ca și cel al desacralizării trece prin corp. Elemente imediat percepute ca o forță naturală care nu poate fi controlată — părul capului, unghiile, perii — ca și plantele, trebuie să rămână ca atare, ca și cum în timpul pelerinajului, în timpul sacralizării, omul ar fi redus la stare de natură pentru a comunica mai bine cu creatorul său. Sexualitatea, valorizată în gândirea islamică, fiind însă sursă de prihănire fizică, este doar întreruptă, astfel încât să nu interfereze cu acest moment privilegiat de relație cu Dumnezeu.

Zamzam

Atât în cursul *hajj*-ului, cât și în cel al *omra*, apa joacă un rol important. Într-adevăr, faptul de a bea apă din puțul Zamzam face parte din riturile ambelor pelerinaje. Situat în perimetrul Marii Moschei de la Mecca, la vreo douăzeci de metri de Kaaba, se pare că acest puț a fost venerat încă din Antichitate, altfel spus, cu mult înainte ca Profetul să fi confirmat virtuțile apelor sale. Celălalt nume al său, Bir Ismail, ca și Zamzam, face trimitere la istoria lui Hajjar și a fiului său, Ismail. Termenul *bir*, „comoară ascunsă“ slujește la formarea multor toponime și desemnează astfel, într-o regiune de deșert, un puț sau un izvor la originea unei tabere sau unui oraș. Umflări ale apelor, inundații, părăsiri, cu cortegiul de reconstrucții și ameliorări, împodobesc până astăzi istoria acestui puț, îndeosebi pornind de la Abd-al-Muttalib, străbunicul lui Mahomed. Cu toate acestea, tradiția islamică reține țâșnirea miraculoasă a izvorului și funcția sa vitală. Într-adevăr,

Scanned with OKEN Scanner

izvorul a țâșnit în momentul când Hajjar, părăsită în deșert cu fiul ei Ismail și nemaiavând nimic din rezervele de apă pe care i le dăduse Ibrahim, a pornit într-o fugă dezlănțuită între cele două coline spre a atrage atenția unei eventuale caravane. Reîntorcându-se, cu ochii în lacrimi, după ce a alergat zadarnic de șapte ori, ea a observat în cele din urmă țâșnirea de viață la picioarele fiului său: *zam zam*, murmur al apei sau vuiet al valurilor[16].

Se cunoaște urmarea: apa, binefacere a lui „Dumnezeu care a auzit" (semnificație a numelui Ismail), a redat viața copilului și mamei lui, și a adunat în acel loc și păsările, al căror zbor a atras atenția caravanierilor djurhumiți, care s-au stabilit în jurul izvorului. Ismail a crescut printre ei, și-a luat o femeie din rândul lor, iar descendenții săi sunt Arabii din nord, din care a provenit Profetul.

Tradiția cere să se bea apă din Zamzam după cele șapte rotiri în jurul Kaabei și înaintea celor șapte procesiuni dintre As-Safa și Al-Marwa: distanța dintre cele două coline este de patru sute de metri iar șaptezeci și cinci de metri sunt parcurși în fugă, în amintirea gesturilor, dar și a emoțiilor, lui Hajjar; mulți pelerini plâng.

A bea din apa de la Zamzam nu înseamnă numai să respecți riturile pelerinajului, dar și să integrezi toate virtuțile izvorului: virtuți curative, propițiatorii sau apotropaice. De fapt, în pofida modernizării locului, a scărilor largi, a marmorei răcoritoare a galeriilor de acces, a robinetelor din care apa curge în valuri, această apă divină continuă să fie băută „cu înghițituri mici" (și aceasta fiind o semnificare a termenului *zamzam*) și este însoțită de rugăminți și de exprimarea unor dorinți. Mai mult decât atât, apa nu înseamnă numai împrospătarea trupului, ci este și purificare a învelișului său: pelerinii se stropesc cu ea și își stropesc și *ihram*-ul. Cele două bucăți de țesătură albă care constituie veșmântul de sacralizare, îmbibate cu apa divină, vor fi readuse cu precauție acasă și vor sluji la despuierea ultimă, aceea a morții. Ba chiar mai mult: cumpărarea din acel loc a unei bucăți mari de stofă albă, care va fi scufundată în apa de la Zamzam, va sluji

Scanned with OKEN Scanner

aceluiași scop, conferind astfel linţoliului, prin timp și prin spațiu, dimensiunea sacralizării specifică pelerinajului. „Purifică-ți veșmintele", cere Coranul (74, 4).

Apa, simbol de viață, este și simbol de veșnicie. Ulcioare, bidoane, butelii pecetluite *„zamzamiat"*, vor fi aduse acasă de către pelerin, care le va împărți familiei și prietenilor. La fel ca orice apă binecuvântată, întrebuințările ei vor fi multiple: ea va fi dată bolnavilor, femeilor sterpe, părinților care își doresc fii; însă mai cu seamă pelerinul o va păstra cu grijă deoparte pentru tot restul vieții sale, spre a fi stropit cu ea, după *ghusl*, abluțiunea toaletei funerare, ca o provizie de puritate pentru ultimul său drum.

Amestecată cu apă de trandafiri, apa de la Zamzam, împreună cu alte esențe, servește și la purificarea și parfumarea interiorului Kaabei, unde astăzi pot pătrunde numai conducătorii lumii islamice, într-o singură zi pe an, aceea a Stațiunii la Arafat.

Casa lui Dumnezeu, deși are formă cubică, are acoperișul în terasă, înclinat printr-o pantă foarte ușoară spre „poala lui Ismail". Acest loc care, după istoricul Ibn Jobair, făcea parte cu siguranță din Kaaba cea antică și cuprindea mormântul lui Ismail și al mamei sale, delimitează o „îngrăditură". Ea este înconjurată de zecile de mii de pelerini care efectuează, în valuri concentrice, cele șapte tururi ale Kaabei[17].

Când ploile torențiale se abat asupra regiunii, apa de pe acoperișul Kaabei se scurge spre poala lui Ismail printr-un jgheab aurit, *mith'a b-al-rahma*, „canalul îndurării". În timpul pelerinajului, credincioșii încearcă să adune această apă, să fie acoperiți de ea, ștergându-se apoi cu stofele sau veșmintele uscate ale celor din apropierea lor, mai puțin norocoși. Această apă binecuvântată, care se scurge de pe primul sanctuar al Dumnezeului unic, este socotită drept o făgăduință de iertare.

Ideea de iertare și îndurare divină, speranță a omului purificat, se regăsește în pregătirile, ca și în etapa pelerinajului la Arafat. Într-adevăr, ziua de 8 dhu-l-Hidjdja este „Ziua Adăpării" sau „Ziua Aprovizionării" cu apă, Yawm Attarwiya. Rezervele

Scanned with OKEN Scanner

de apă servesc din plin pentru abluțiunile repetate neîncetat, în amintirea faptului că, odinioară, în această zi animalele caravanei se puteau adăpa timp îndelungat, iar oamenii își procurau rezervele de apă necesare pentru etapa de a doua zi, Arafat, la vreo douăzeci de kilometri de Mecca, în afara *haram*-ului[18].

Stațiunea care durează din zori până după apusul soarelui, *wuquf*, constituie ziua cea mai importantă a pelerinajului. Credincioșii imploră iertare din partea lui Dumnezeu în cursul întregii zile și caută, prin invocări, să-i obțină îndurarea. Ziua ia sfârșit după apusul soarelui prin „Revărsarea valurilor" și prin „Potopul" Ifada și Tawaf (Zeghidour, 275). Trebuie să amintim că ritul preislamic Ifada, la echinocțiul de toamnă, consta cu siguranță din urmărirea soarelui care apunea, în direcția sanctuarului de la Mouzdaliah, acolo unde zeul Quzah împărțea apa, furtuna, aversele și focul.

Felul în care Profetul însuși a efectuat acest rit (în 629 și 632, anii 7 și 10 ai Hegirei) a rămas ca un model. Schimbând ritmul dezlănțuit al cavalcadei, el a poruncit:

> Faceți după aceea procesiune în locurile unde le fac și ceilalți, implorând iertarea lui Dumnezeu *(Coran* 2, 199).

După Tabari, *ifada* semnifică refluxul; sensul ar proveni din vocabularul jocului cu zaruri și de la mișcarea specială de a împrăștia zarurile între jucători, după ce au fost adunate, *afada*[19].

Sensul pelerinajului s-a schimbat, dar cuvintele au rămas aceleași, iar creșterea numărului de pelerini în decursul veacurilor nu poate decât să confirme imaginile valurilor și mareelor care se rostogolesc pe valea Mouzdalifa, la o depărtare de zece kilometri. De acolo, după ce s-au aprovizionat cu pietrele necesare, pelerinii trec la etapa următoare — lapidarea stelelor comemorative la Mina, rit prin care credinciosul respinge răul, în amintirea luptei lui Ibrahim cu Satana.

Scanned with OKEN Scanner

Comparată cu Ziua Judecății de pe urmă, Ziua staționării la Arafat confirmă sensul purificator dat fiecărui pelerinaj și ne îngăduie să pricepem de ce extremul ritualism al apei își are acolo locul său. A fi pur pentru pelerinaj înseamnă a percepe caracterul contingent al riturilor și puterea lor de a transcende realitatea.

Prin faptul că au fost stabilite locuri și momente precise pentru purificare, credinciosul a fost confruntat cu o pedagogie a sacratului: noțiunea de *haram* s-a format pornind de la rituri, de la abluțiuni și de la intrarea în *ihram*. Pornind de la această sacralizare, credinciosului i-a devenit accesibilă noțiunea perimetrului sacrat. Nu este suficient să devii pur prin *ghusl* și prin *ihram;* trebuie să mai și rămâi pur. Riturile pelerinajului și, printre ele, riturile legate de apă, îl însuflețesc neîncetat pe pelerin în speranța sa de a fi purificat nu numai prin natura apei, binefacere a lui Dumnezeu, dar și retrăind istoria sau epopeea acestei ape divine. *Haram* în *haram*, locul numit „poalele lui Ismail" rămâne gol în spațiul fizic, dar ocupă spațiul spiritual. Oamenii nu pătrund în interiorul său, dar se adună lângă el pentru a primi — belșug de purificare — cele mai mărunte picături de ploaie, de două ori binecuvântate, deoarece au fost filtrate și prin „jgheabul îndurării". În ziua stațiunii la Arafat, pelerinii cer îndurare și iertare, cu sentimentul că riturile de purificare au fost observate cât mai scrupulos cu putință. Ca și în riturile îndeplinite înainte, este vorba de îndurarea pentru greșelile săvârșite, de iertarea „pentru aici pe pământ și pentru lumea de dincolo", însă preocuparea pelerinului și ceea ce dorește el în acest loc, mai precis și mai intens, se referă la „accesul în paradis". Iertarea către care aspiră cu întreaga sa ființă, despuiat fiind prin sacralizarea sa, *ihram*, și având trupul purificat, este aceea a Judecății de pe urmă, iertarea care, în ziua Învierii, înlătură pedeapsa.

Lupta împotriva ispitelor diabolice ale condiției umane, mimată prin lapidarea stelelor timp de trei zile între Arafât și Mina, devine eficientă grație apei divine, instrument al purificării:

Scanned with OKEN Scanner

> Amintiți-vă de clipa în care El v-a învăluit în somnul siguranței venite de la El, a făcut să coboare asupra voastră apa din cer spre a vă purifica, spre a vă scăpa de prihănirea lui Satan, spre a lega inimile voastre prin credință și a întări picioarele voastre *(Coran* 8, 11).

Riturile, oricât de contingente ar fi, contribuie la acest viitor. Desigur, apa din Zamzam este binefăcătoare în temporalitatea pelerinajului și a evenimentelor obișnuite ale vieții; dar ea servește și la purificarea lințoliului și la stropirea trupului muritor. Permanența riturilor întemeiate pe reprezentările mitice, istorice sau teologice care le garantează, conferă profunzime clipei prezente a fiecărui om, în experiența sa individuală în cadrul pelerinajului colectiv, dar și în proiectarea devenirii sale. Apa divină devine simbolul veșniciei sperate, ritul fiind suportul ei absolut necesar.

Viața materială, realizarea morală și devenirea spirituală sunt legate de asemenea în *zakat,* a cărui funcție purificatoare face trimitere la imaginarul grupului.

Zakat, milostenia purificatoare

Dania (obligatorie), ridicată de către Profet la rangul de „stâlp al islamului", a fost multă vreme un fel de dijmă, *ushr,* impusă numai pentru proprietățile funciare ale musulmanilor, înainte de a fi extinsă la tot soiul de bunuri și a avea o funcție economică și politică, la fel ca orice impozit civil[20].

Astăzi, când fiecare stat dispune de propriul său sistem fiscal, a practica pomana purificatoare, *zakat,* echivalează cu a face daruri voluntare diferitelor opere de utilitate publică (spital, orfelinat, școală etc.); dar aspectul purificator al acestei milostenii rămâne însă foarte viu. O dovedește faptul că simplul credincios, după ce și-a evaluat mărimea economiilor, nu șovăie să-și dea obolul la proiecte de construcție asociate direct, în spiritul său, cu

Scanned with OKEN Scanner

purificarea: amenajări de moschei, fântâni de abluțiuni, *hammam*-uri, puțuri sau pur și simplu aducțiuni de apă. Prin aceasta, el moștenește un trecut în care noțiunea de purificare, inclusă în acest impozit, a îngăduit adesea utilizarea veniturilor celor mai bogați la realizări ce permiteau mulțimii, *umma*, să se dedice riturilor purificatoare; metaforic, apa servește atât drept model cât și ca scop al instituției pomenii purificatoare, *zakat*.

În imaginile coranice care însoțesc prescripția acestei danii apar dualismul și opoziția semnificate cu ocazia abluțiunilor: dualismul dintre dreapta și stânga, dintre fericiții care practică purificarea *(zakat)* și negatorii sau asociații, dualismul dintre cei care vor fi răsplătiți „în viața de pe urmă mai bună, mai durabilă" și cei care vor arde *(Coran* 87, 14–19; 27, 1; 31, 4):

> Va scăpa (de Focul care arde) cel care se apără cel mai bine /, cel care dă din bunul său pentru a se purifica, / cel care nu urmărește vreo răsplată pentru o binefacere făcută cuiva, / ci dorește numai să vadă fața Domnului său Prea-Înalt, / sigur că va dobândi mulțumire *(Coran* 92, 17–21).

Deci *zakat* poate fi perceput ca o cărare spre viața veșnică; pomana permite credincioșilor să moștenească Paradisul, „ca să fie acolo veșnici" *(Coran* 23, 11). Printr-o logică a darului și răsplătirii, retribuirea celui care o îndeplinește este „grandioasă": purificare, milostenie și iertare de către Dumnezeu, intrare în grădinile Paradisului, sub care curg pâraie *(Coran* 5, 12; 4, 162; 9, 71; 27, 3).

În Coran, săvârșirea purificării este asociată cu rugăciunea, precum și cu supunerea, *islam*[21], față de Dumnezeu. Verbul *zakka* semnifică, în acest context, a curăți populațiile politeiste, a purifica de idolatrie pe cei care, precum beduinii, fuseseră înainte într-o „mare rătăcire" *(Coran* 9, 103; 43, 164; 53, 32).

Prelevarea purificatoare ajută la găsirea drumului către Dumnezeu *(Coran* 9, 58, 60), căci a practica *zakat* înseamnă a

preleva din bunul său *(Coran* 2, 83, 177, 219, 261), a cheltui din binefacerile lui Dumnezeu, și astfel „a respinge răul printr-o bună făptuire" *(Coran* 28, 54). Exigența repetată de a da din bunul său spre a se purifica a făcut pe juriști și pe teologi să socotească această prelevare ca „adorare a lui Dumnezeu, grație bunurilor" și să precizeze că acestea trebuie să fie destinate categoriilor definite de către Coran ca trebuind să beneficieze de caritate: săracii, prizonierii care trebuie răscumpărați, cei care „ajută la drumul către Domnul" *(Coran* 9, 60).

În explicațiile sau justificările milosteniei purificatoare, *zakat*, se constată totdeauna o dimensiune morală și socială. De aceea ea mai este numită și *sadaqa* — caritate și veracitate, *infaq* — săpare, semnificând săparea unui tunel pe sub bogății, și *haqq* —dreptul săracilor.

Legislația acestui *zakat* a ajuns, în cursul istoriei, să taxeze practic toate bunurile unei persoane. Trebuie precizat însă că este vorba de taxarea numai a sporului lor firesc, *numuww*[22].

Nu este o întâmplare faptul că, la început, *zakat* s-a referit, din punct de vedere fiscal, asupra pământului, a câmpului. Acțiunea benefică a apei și a ciclului său, care favorizează regnul vegetal și animal, permitea materializarea imaginii creșterii naturale, *numuww*, căruia i s-a putut asocia ideea de purificare *(Coran* 16, 10–11). Încă și astăzi, în fiecare an, *zakat* se practică la finele unui alt rit considerat ca purificator, postul lunii de Ramadan.

Numuww, apă și natură

Se observă că, asemenea celorlalte obligații rituale, *zakat* este guvernat de aceeași structură logică a purificării, proprie islamului. Primul stâlp al islamului, *șahada*, profesiunea de credință care proclamă unicitatea lui Dumnezeu și autenticitatea lui Mahomed ca mesager al cuvântului divin, poate fi înțeles ca un angajament solemn de a urma, sub aspect material, un mod de

Scanned with OKEN Scanner

viață conform cu islamul. Această proclamare, când are loc o convertire, o rugăciune sau când omul e pe moarte, pretinde purificarea. Este vorba de purificarea ce pune în evidență idealul de viață al grupului, idealul de a fi pur sub aspect mental și material pentru a fi cât mai aproape cu putință de Dumnezeu. „Oamenii Casei lui Dumnezeu" sunt puri și „Puritate lui Dumnezeu!" intonează mereu credincioșii.

Salat nu se poate efectua decât într-o stare de sacralitate; cea în care individul, după ce și-a purificat trupul, devine conștient de apropierea sa de ciclul naturii și de faptul că, aidoma naturii, este supus voinței divine.

În pelerinaj și în post se cere trupului, naturii sale, un efort: abstinența alimentară, sexuală etc. Este ca și cum controlul temporar al corpului (iar nu asceza permanentă) ar îngădui omului, pe durata ritului, să concentreze idealul de puritate și să-și depășească dimensiunea umană simplă. De altfel, cuvântul *hajj* desemnează mișcare (spre Dumnezeu), dar și efort. Acest sens se regăsește și în termenul *jihad*, războiul sfânt[23]. Prin obligațiile pe care le impun, este vorba deci despre relația omului cu natura, cu propria *sa* natură. Chiar dacă pare să predomine latura socială, în măsura în care efortul purificator se adresează nu corpului, ci bunurilor omului, este vorba de locul pe care omul îl ocupă în natură.

În riturile în care apa este agentul esențial, purificarea acționează asupra trupului și însuși acest corp este punctul de pornire pentru experiența spirituală. Chiar când sunt practicate în comun, aceste rituri rămân personale, după cum personală este și murdărirea care face necesară purificarea. Totuși, acestei întinări nu i se asociază vreo culpabilizare; murdărirea se contractează „de la sine", „firesc". Iar idealul de puritate necesar pentru rugăciune sau pentru pelerinaj pretinde un trup neprihănit, în opoziție cu natura sa.

În fapt, totul funcționează ca și cum omul, în viața profană, ar încerca să domine elementele necontrolabile ale firii, ale naturii sale. De aceea, în abluțiunile menite să șteargă murdăririle zilnice,

Scanned with OKEN Scanner

invocările care fac referire la diferitele părți ale trupului urmăresc înlăturarea excesele sau dezordinilor în care aceste părți ale corpului au putut să fie antrenate.

În pelerinaj, unghiile, părul capului și ceilalți peri, în creșterea lor spontană — deci incontrolabilă și într-un fel, neliniștitoare — nu atentează la starea de sacralizare a pelerinului și nici nu-l culpabilizează. Reduse la starea lor naturală, la misterul lor, ele îngăduie apropierea de sacru. În schimb, dacă aceste elemente corporale ar fi domesticite, ar face ca pelerinul să nu poată străbate distanța care îl separă de sacru, de supra-natură.

Purificarea prin *zakat* este întemeiată pe același model de gândire. Într-adevăr, pe plan material, produsele pe care omul le scoate de pe pământul său, veniturile bunurilor sale sunt, într-un fel, niște excrescențe. La fel ca și în cazul unghiilor, creșterea lor firească semnifică forță vitală, dar și forță necontrolabilă. Prin natura lor, bunurile nu se întinează, cresc, dar sunt imprevizibile. Bogăția poate duce la excese și împotriva acestora este necesară o apărare. *Zakat* nu este un impozit care să compenseze vreo vinovăție asociată noțiunii de bogăție; de altfel, este taxat rodul și nu arborele care dă roade. Este necesar un rit purificator pentru a domina această forță supra-abundentă, care este totuși o binefacere a lui Dumnezeu, la fel ca și unghiile, părul de pe cap și celelalte elemente corporale. Milostenia este acest rit purificator. Ea are un rol analog celui pe care îl joacă apa abluțiunilor în celelalte rituri. *Zakat* permite omului să-și purifice, nu corpul, ci avutul, prin săvârșirea unui anumit efort de stăpânire.

Corpul purificat prin apă rămâne referința metaforică a sistemului de puritate. În el își găsește credinciosul modelul și fundamentul practicii sale sociale. Analogia îi permite, în acest fel, să aibă acces la certitudinile pe care i le asigură toți stâlpii islamului, la răsplățile pe care ei le sugerează și la mulțumirea pe care i-o dăruiesc.

Implorarea iertării în cursul abluțiunilor, existența pocăirii (condiție și metodă imperativă în toate experiențele mistice) și

Scanned with OKEN Scanner

„purificarea prin milostenie" fac, toate, parte din același sistem de gândire. Acesta face din d*ikr*, adică din „pomenire", o adevărată pedagogie a purității. Repetarea acestui ideal sub forme materiale, morale sau spirituale are loc în modalități diferite:

> Îți revine numai să-i chemi pe cei care se tem de Domnul lor în străfundul tainei *(bi'l-ghayb)*, cei care îndeplinesc rugăciunea și săvârșesc purificarea *(zakat)*, căci aceasta nu înseamnă decât a se purifica pentru sine *(tazakka)* *(Coran* 35, 18).

Coranul repetă că Dumnezeu este Curățitor. Față de misterul celeilalte lumi, *ghayb*, intenția precum și îndeplinirea cu respect a regulilor purificatoare circumscriu pentru om domeniul purității la care poate pretinde, sau pentru care se poate osteni aici pe pământ, *al-dunya*. Dar ele nu prevestesc prin nimic că sunt pe deplin eficace, deoarece, în ultimă analiză, „Numai Dumnezeu purifică *(zakka)* pe cine vrea El" *(Coran* 4, 49).

NOTE

[1] Echivalentul a patruzeci de coți, adică spațiul necesar pentru a-l folosi. Cu privire la hidrografie și la irigație, a se vedea sistemul *qanat*-urilor în M. Bazin, *Le Tâlech, une région ethnique au nord de l'Iran*, Institut français d'islamologie de Téhéran, ed. ADPF, Paris, 1960, 2 volume.

[2] *Qullah* (sing de la *qlel*) este un mare ulcior de pământ, dar capacitatea sa a variat după locuri și epoci. Apa de purificare este considerată ca pură dacă este vie sau dacă provine dintr-un rezervor care conține cel puțin o sută de metri cubi de apă.

[3] *Cf. Coran* 4, 102; 7, 84; 11, 82; 15, 74; 26, 173; 27, 58; traducerea Coranului cea mai des folosită în acest text este cea a lui J. Berque. Se întâlnește verbul sub formele *amtir, umtira, mumtir*, totdeauna cu un sens negativ.

[4] *Coran* 20, 78. Sărbătoarea Ashura, zi de post practicat în întreg islamul, comemorează în special sfârșitul potopului cu sosirea arcei lui Noe pe pământ uscat, moment în care „pământul își înghite apele", *cf. Coran* 11 și 71. Pentru sunniți este o zi benefică, pentru șiiți — o comemorare tragică, aniversarea morții lui Husain, *cf.* n. 9.

Scanned with OKEN Scanner

[5] *Coran* 16, 10–11; 30, 48.

[6] *Cf.* Ghazali, *Temps et prières*, Sindbad, 1990, pp. 58, 89, 62–63; Masse, *Croyances et coutumes persanes*, G.P. Maisonneuve, 1938, t. II, p. 350 sq.

[7] *Cf.* M.M. Assaouaf, *L'Enseignement de la prière*, Société tunisienne des arts graphiques, 1981, p. 144.

[8] *Cf.* Assaouaf, p. 148, și Cuperly, p. 89.

[9] Husain, al doilea fiu al lui Ali, văr și ginere al lui Mahomed, a fost la originea împărțirii dintre sunniți și șiiți; calif din 656 până la 661, a fost ucis în cursul unei revolte contra Omeyyazilor, clan care avea să păstreze califatul până în 750.

[10] În domeniul domestic, Fatima, soția lui Ali și fiică a lui Mahomed, este asocialtă cu apa și cu sarea, două elemente care trebuie să fie protejate de orice murdărire.

[11] Astfel micul pelerinaj, *omra*, este obligatoriu pentru școlile hanbalită și șafeită, în timp ce pentru școala hanefită sau pentru cea malekită, el nu este decât o tradiție. Considerat din ce în ce mai mult ca indispensabil, *omra* se îndeplinește de cele mai multe ori înainte sau după *hajj* și în legătură cu acesta.

[12] Mecca, foarte mare piață comercială în secolul al VI-lea, cunoștea înainte de islam pelerinajele *hajj* și *omra*. Pelerinajul mic se desfășura cu prilejul recoltei de smochine, în luna a șaptea, la Kaaba, la Safa și la Marua. Pelerinajul mare era la Arafat, loc de piață, la echinocțiul de toamnă, momentul armistițiului general între diferitele triburi beduine. În epoca Profetului, Kaaba era un templu consacrat diferiților idoli veneraţi de către bediuni.

[13] În Biblie, Agar (Hajjar), slujitoarea lui Abraham, căruia i-a dat un fiu, pe Ismail, a fost alungată împreună cu acesta, atunci când s-a născut Isaac, fiul Sarei. Tradiția islamică socotește că Hajjar a ajuns până în valea deșertică Bakka (numele antic al Meccăi), că a fost salvată de la moarte, și ea și fiul său, de țâșnirea unui izvor, Zamzam. Lapidarea pietrelor comemorative (stele), precum și jertfirea animalelor se referă la diverse tradiții religioase întemeiate pornind de la *Coran* 37, 100–113. Acolo este relatat episodul în care Ibrahim, într-un vis, primește porunca să-și jertfească fiul. Acest fiu, eroul jertfei, este aici Ismail, și nu Isaac (pentru care, în Biblie, este vorba de o „legare"). Ibrahim, apoi Hajjar, și în sfârșit Ismail, au fost ispitiți de către Satan, care a încercat să-i facă să-și schimbe hotărârea și să nu se supună poruncii lui Dumnezeu. Au scăpat de Satan doar alungându-l și aruncând în el cu pietre, fiecare de șapte ori. Jertfirea amintește că Ismail a fost salvat de un berbec.

[14] *Ihram* (de la verbul *ahrama*) este atât actul de sacralizare înainte de trecerea bornelor spațiale *(mawaqit*, sing. *miqat)* cât și starea care pretinde „*muhrim*-ului" să respecte până la capăt interdicțiile și sacralitatea pelerinajului. După tipul de pelerinaj ales și anunțat, nu există desacralizare dacă se îndeplinește numai *hajj* sau cele două pelerinaje consecutiv; dimpotrivă, se

Scanned with OKEN Scanner

întrerupe starea de *ihram* dacă se practică întâi *'omra*, apoi ea este reluată pentru a îndeplini *hajj*.

[15] Culoarea neagră este legată de fum, de focul care calcinează, *cf. Coran*, 68, 20; 56, 43.

[16] În Biblie, expresia *Be-EMeQ Ha-BaKHA* din Psalmul 84, 7 este tradusă prin „valea lacrimilor" sau „valea Bakha"; „Străbătând valea lacrimilor *(bakha)*, fac din ea o țară de izvoare pe care, în plus, o ploaie timpurie o acoperă cu binecuvântări". După unii exegeți, cuvântul poate însemna „plânsete", dar și „confuzie", și desemnează un arbore care nu trăiește decât în deșert.

[17] *Cf.* Ibn Jobair, *Voyages*, 4 vol. Geuthner, 1965: t. IV, pp. 102–103.

[18] Etimologia populară face din Arafat un loc mitic: Eva și Adam, alungați din Paradis se căutau; ea, de la Djeddah, el, din Ceylan, „s-au recunoscut" *(taarafa)* și s-au reunit la Arafat.

[19] *Cf.* Godé în Tabari, *Commentaire du Coran*, Les Heures Claires, 1984, t. II, p. 307.

[20] Islamul, în primele timpuri ale cuceririi, nu cunoștea decât două feluri de țări, pământul arab și pământul cuceririi. Proprietarii funciari nemusulmani ai regiunilor cucerite erau supuși *Kharadj*-ului, chirie mai mare decât *zakat*. Capitația, *dijzya*, permitea celor care nu se converteau să aibă statutul de „protejați", *dhimmi*. Printre pământurile cucerite, care n-au avut înainte proprietăți, unele, atribuite unui musulman *(qata'i)* erau îndatorate la *zakat*, celelalte constituiau domeniu public. Aceste tipuri de impozit, cu evoluții după împrejurările istorice, se regăsesc sub denumiri variate în diferitele regiuni ale lumii islamice sub califat și în Imperiul otoman, până în secolul al XX-lea. Cu privire la *zakat*, dintr-un punct de vedere juridic și economic, *cf. Muhammad Encyclopaedia of Seerah*, vol. II, Economic Justice, pp. 424–463.

[21] Vreo patruzeci de cazuri, *cf. Coran*, 2, 43, 83, 110, 177, 277; 9, 5, 11, 18, 71 sau 95, 5; aceasta a făcut pe unii exegeți să pretindă că rugăciunea nu era valabilă dacă nu se achita și *zakat*-ul.

Adjectivele *zakiyyi* sau *azka* se folosesc pentru cineva care este pur, fără pată (copilul născut de către Maria, *Coran* 19, 19), pentru hrană (în parabola celor șapte care dorm, *Coran* 18, 19), pentru o atitudine corectă, integră, netă (Coran, 24, 28, 30).

[22] *Cf. Coran* 23, 1–11 și nota lui Berque asupra versetului 4.

[23] Tradus prin „război sfânt", corespunde efortului pentru răspândirea credinței.

Scanned with OKEN Scanner

8. LUMEA INVIZIBILĂ ȘI VEȘNICIA

Rituri de aici, de pe pământ

Apa, în același timp model, mijloc și țel al practicilor purificatoare, poate fi gândită și altfel decât în termeni de eficiență materială.

Pentru convertirea la islam, prozelitul, înainte de a rosti *șahada*, „afirmația inimii", trebuie să efectueze abluțiunea *ghusl*. La fel ca și în alte cazuri, această abluțiune rituală îngăduie trecerea la o stare nouă, de astă-dată definitivă, starea de supunere, *islam*, față de Dumnezeu. Această baie care marchează noua sa naștere îl proiectează în puritatea cunoașterii, a adevărului, deci îl face apt pentru prima sa invocare, pentru primul său rit religios, dar îl și spală de întinarea ignoranței sale, aceea a vieții sale de dinainte, când nu cunoștea revelația lui Mahomed, trimisul lui Dumnezeu.

În riturile funerare, abluțiunile joacă de asemenea un rol important, întrucât ele sunt legate de respectarea corpului defunct și de pregătirea lui pentru lumea de apoi. În pofida variantelor, practicile pun în evidență aproape pretutindeni aceeași ideologie a învierii, proprie Coranului și dezvoltărilor lui în exegezele ulterioare.

De-a lungul istoriei, concepțiile s-au modelat mai curând după tradiții decât după teologie; se observă o adaptare între grija

Scanned with OKEN Scanner

constantă pentru soarta individuală după moarte și o viziune mai colectivă care se referă la ansamblul credincioșilor. Învierea este legată de sfârșitul vremurilor, care va fi anunțat printr-un șir de evenimente, în special prin sosirea lui *dajjal*, anticristul, și a Fiarei, care vor fi nimiciți de către Iisus, pe care islamul îl recunoaște ca profet. Domnia acestuia, scurtă domnie de credință și de dreptate, se va sfârși când va răsuna pentru prima dată trâmbița, *sur*, care marchează nimicirea oricărei vieți, *fana*. Învierea, *ba't*, se va produce când trâmbița va răsuna a doua oară. Atunci toți oamenii stând în picioare, vor trece la judecată în fața lui Dumnezeu, asistat de îngeri și de profeți. Judecata se va face pornind de la faptele (înscrise în cartea socotelilor), cântărite pe balanța meritelor. Cei care au merite se așază la dreapta tronului divin, cei condamnați — la stânga acestuia. Cei cu merite pornesc pe puntea, *sirat*, mai îngustă decât tăișul unei săbii, ajungând la sălașul veșniciei; ceilalți sunt zvârliți sau alunecă în Gheenă, de la înălțimea acestei punți.

Într-un anumit fel, trupul mort este tratat ca și corpul viu, iar riturile se întemeiază pe diferitele tradiții ce relatează moartea Profetului, sau transmit indicațiile pe care le-a dat acesta la moartea fiicei sale:

> Spălați de un număr impar de ori, de trei, de cinci sau șapte ori, cu apă și cu lotus; la ultima spălare puneți în apă camfor... Începeți cu membrele de partea dreaptă și cu părțile corpului care sunt spălate în abluțiune (Bokhari, 406).

Regulile purificării trupului sunt codificate. Adesea, pe lângă abluțiunea *ghusl* a rugăciunii, practicată de mai multe ori, se adaugă abluțiunile simple, *wudu*, cu griji acordate special orificiilor corpului: substanțele aromate și ierburi pecetluiesc trupul, împiedicând impuritatea și împotrivindu-se răului. Sunt răspândite parfumuri și unguente pe acele părți ale trupului care, în cursul rugăciunii, contribuie la prosternare, *sujad*. Pentru mistici, ale căror curente de gândire au pătruns pretutindeni în practicile obișnuite,

Scanned with OKEN Scanner

trupul, în această poziție, ia forma inițialei *mim* de la *mawat*, moartea; în cursul primei prosternări, corpul, în forma sa creată, se stinge, *fana;* după aceea, dimpotrivă, în poziție șezândă, el trăiește din nou, indicând persistența, *baqa*, și simbolizând sufletul, care nu se stinge. A doua prosternare semnifică anihilarea tuturor contradicțiilor, *fana al fana*, nimicirea nimicirii.

Liturghia corpului viu este expresia dublei vieți și a dublei morți, fundamentul ascensiunii spirituale mistice. Din neant — primă moarte —, Dumnezeu face să se ivească prima viață; această trecere terestră este urmată de a doua moarte, din care omul învie pentru a fi judecat: și atunci este a doua viață[1].

Raportul dintre rugăciune și trupul pregătit pentru lumea de apoi trece prin acele părți ale corpului care au îngăduit această simbolistică a morții: fața, palmele, genunchii, picioarele sunt artizanii învierii, și sunt deci supuse unei pregătiri speciale.

Așezat pe partea dreaptă, cu fața îndreptată spre Mecca, trupul este înfășurat direct pe pământ în trei, cinci sau șapte lințolii albe, asemănătoare cu vălul Profetului, *hawk*, văl primit la înmormântarea fiicei sale. Albul veșmântului mortuar corespunde, la fel ca și albul *ihram*-ului din cursul pelerinajului, imaginilor coranice despre pur și bine, despre alb și negru. În mormânt, trupul este acoperit cu cărămizi, pentru a-l izola de pământ; în acest timp se rostesc rugăciuni, pentru ca defunctul să nu fie nevoit a îndura încercări prea chinuitoare. Potrivit tradițiilor populare, trebuie evitate lacrimile: ele nu sunt de partea apei, ci se înrudesc cu focul și riscă să-l ardă pe cel mort.

Masa funerară, luată în comun cu rudele și vecinii, contribuie la purificarea simbolică a mortului, semnificând că i se scoate, din gură pământul care ar fi putut pătrunde acolo, înnegrindu-l. În riturile ulterioare, mormântul va fi stropit cu apă și parfumuri[2].

Ideea purității defunctului este complexă: abluțiunile rituale repetate asupra trupului și diferitele stropiri ale corpului sau ale mormântului sunt o evocare metonimică a stării necesare pentru

Scanned with OKEN Scanner

rugăciune sau pentru pelerinaj, stare pe care defunctul a cunoscut-o pe când era în viață. Iar purificarea fizică săvârșită ca pentru un trup viu pare a fi mijlocul prin care se exprimă depășirea morții.

Căci dacă trupul moare, sufletul, dimpotrivă, este purtător de veșnicie. Pornind de la numeroasele concepții despre suflet discutate în întreg Evul Mediu, și dezvoltate de către diferitele curente mistice, este greu să trasezi contururile credințelor actuale despre lumea de apoi sau să fixezi caracterul evident al unei filosofii escatologice. Sufi, ismailiți, bektașisi druzi, zeloși ai lui Dumnezeu au dezvoltat chiar sisteme subtile cu privire la transmigrația sufletelor, sisteme care, într-un fel, au influențat practicile obișnuite ale islamului ortodox.

La fel ca orice creatură provenită de la Dumnezeu, omul se întoarce la Dumnezeu. Dar fiind o sinteză a lumilor vizibilă și invizibilă, sufletul său se poate purifica neîncetat, trecând prin diferite vieți omenești; el poate încerca să ajungă la perfecțiunea care nu poate fi atinsă doar într-o singură viață. La sfârșitul acestor itinerarii, sufletul „celor perfecți" ajunge la esența divină, la reunirea în Unul, la absorbirea în Dumnezeu și trăiește veșnicia. Căci, pentru mistici, viziunea lui Dumnezeu —beatitudinea — este mult superioară bucuriilor paradisului, zugrăvite amănunțit și cu precizia în Coran[3]. În aceste sisteme mistice, oricât de intelectuale ar fi ele, locul succesiv al sufletului în ierarhia intermundiilor este legat totdeauna de realizarea spirituală pe pământ. Iar această idee a importanței spiritualului în viața contingentă și a efectelor sale după moarte, este accesibilă oricărui credincios, și împărtășită și de ansamblul lumii islamice.

Opoziția teologică dintre eul carnal, *nafs*, și suflul spiritual, *ruh*, aflați în permanentă luptă de-a lungul vieții omului, a cunoscut dezvoltări proprii tuturor filosofiilor; dar credinciosul simplu o concepe ca lupta între două principii contradictorii care determină gradul său de desăvârșire și locul său în lumea de apoi. „Vidul", „misterul", „indescriptibilul" filosofilor, *ghayb*, pătrunde în cotidian. Așa încât abluțiunile diferitelor membre nu sunt decât

Scanned with OKEN Scanner

pregătirea pentru ziua Predării Socotelilor, în care *nafs* depune mărturie contra lui *ruh*, deoarece membrele supuse abluțiunilor rituale sunt martorii acțiunii omului, așa cum formulează Coranul în aparentul său realism:

> De îndată ce sosesc acolo, depun mărturie împotriva lor auzul, vederea, pielea, despre toate acțiunile lor; / zadarnic spun ei pielii lor: „De ce să depună mărturie împotriva noastră" / — Dumnezeu, răspunde pielea, ne dă vorbirea, așa cum El o dă oricărui lucru / El v-a creat prima dată, la El vă veți întoarce *(Coran* 41, 20–21).

Relația dintre abluțiunile purificatoare din cursul vieții și abluțiunile asupra trupului mort trece astfel prin concret, prin membre. „Întoarcerea la Dumnezeu" trebuie să aibă loc cu un trup purificat, asemenea celui care a îngăduit în cursul vieții comunicări privilegiate și repetate cu Dumnezeu.

Imaginarul coranic despre lumea de apoi reia elemente antice ale retoricii religioase egiptene, ebraice, creștine sau mazdeene: defunctul primește în mâna dreaptă „înscrisul explicit" al acțiunilor sale bune, sau în mâna stângă pe cel al acțiunilor sale rele *(Coran* 7, 8–9; 10, 61; 99, 7–8); el trece apoi la cântărirea actelor sale evlavioase (101, 5–6) și suportă sentința divină: Grădina sau Gheena *(Coran* 69, 18–26). Istoriile, *hadith*, și tradițiile populare au adăugat la aceasta diferite încercări în mormânt, înainte de judecata divină, sau pe cele periculoase ale străbaterii punții Infernului, *sirat*. La fel ca și invocațiile și practicile din timpul pelerinajului, abluțiunea membrelor inferioare și invocațiile din timpul abluțiunii *ghusl* evocă această trecere, care duce de la tribunalul divin la Grădină sau la Gheenă. De asemenea, invocările din cursul abluțiunilor feții evocă teama de pedeapsă și nădejdea în veșnicie:

Scanned with OKEN Scanner

> Aceia vor suferi o pedeapsă teribilă / în ziua când se vor albi fețe sau când se vor înnegri fețe. Cât despre cei ale căror fețe se vor înnegri: „Voi M-ați negat după ce ați crezut? ei bine! gustați pedeapsa din pricina tăgadei voastre" / Cât despre cei ale căror fețe se vor albi, ei bine! ei vor locui în milostivirea lui Dumnezeu, pentru veșnicie *(Coran* 3, 105–107).

Echivalența dintre riturile pământești și imaginarul lumii de apoi se bizuie prin analogie pe purificarea corpului celui decedat, purificare efectuată de către supraviețuitorul cel mai apropiat: soț, fiu, fiică... În moarte, defunctul trebuie să parcurgă un drum pe care supraviețuitorii încearcă să-l scurteze sau să-l înlesnească prin practica lor purificatoare.

Abluțiuni, lințoliu, alifie, parfumuri nu mai sunt necesare pentru martirul credinței, *șahid:* el este îmbrăcat în hainele sale. Nici rugăciunile nu-i sunt necesare, deoarece chiar lupta sa a fost rugăciune; locul său în lumea de apoi este asigurat; el va gusta din deliciile Paradisului împreună cu cei desăvârșiți.

Posibilitățile de mijlocire ale lui Mohamed, contestate de unii teologi, dar tradiționale în cultul morților, utilizează imaginarul apei, element constant în reprezentările Paradisului. În povestiri, *hadith,* Profetul intervine la Dumnezeu, fiind în apropierea unui bazin, *hawdh,* ale cărui ape potolesc setea defunctului. Cei care beau din aceste ape, adevărații credincioși, nu vor mai simți niciodată sete și vor intra în Paradis.

Apa materială a purificării se opune simbolic imaginilor de foc din Infern, pedeapsă a celor care au tăgăduit și a rătăciților:

> Iar însoțitorii Focului imploră de la cei din Grădină: „O, vărsați peste noi puțină apă, sau din ceea ce vă acordă Dumnezeu" *(Coran* 7, 50).

Concepției despre nimicirea sufletului, sau a dizolvării lui în neființă, așa cum se desprinde ea din imaginile infernului veșnic, existente în Coran, i se opune, în *hadith,* cea a renașterii

Scanned with OKEN Scanner

sufletului, înviere posibilă sau probabilă pentru cei care, în infern, mai au un dram de credință. Într-adevăr, dacă purificarea fără suferință, purgatoriul, nu face parte din acest sistem purificator, în *hadith* se găsesc totuși imagini de apă care, pornind de la surata Barierei, interpretează infernul ca fiind provizoriu[4].

> Cei a căror inimă conține fie și greutatea unui bob de muștar de credință ies din infern! Ei vor fi atunci lăsați în pace, deși au fost de-acum preschimbați în cenușă; și scufundați în râul format de apa ploilor, în fluviul de viață ei vor redobândi pe dată viața (*Coran* 7, 49).

O logică proprie sistemului de gândire islamic guvernează echivalențele între lumea tangibilă, vizibilă și supra-natură. Trupul asupra căruia se săvârșesc riturile de apă purificatoare este, în real, hărăzit unei putrefacții rapide; astfel că înhumarea se face în grabă, respectându-se abluțiunile purificării, ca și cum trupul ar fi viu. Chiar și sensul acestor abluțiuni capătă o acuitate specială, deoarece părțile corpului care, în timpul rugăciunii, îngăduiau să se mimeze moartea și atingeau solul, sunt supuse unui tratament special: printr-un raport de simetrie inversă, în moarte, ele devin promisiunea învierii.

O dată ce trupul este mort și înhumat, credincioșii nu se mai preocupă decât de suflet. Domeniul supra-naturii este atemporal: nu se află grabă în etapele care-l conduc pe cel defunct spre veșnicia sa. Dar acest suflet are obligația să răspundă pentru actele sale pământești, pentru acțiunile săvârșite și conduse de către membrele sau de către părțile corpului pe care apa le purifica în mod regulat înaintea fiecărei rugăciuni.

Focului care nimicește sufletul și domeniului naturii în care apa este rară, li se contrapun încântările acvatice ale supra-naturii, semne de renaștere sau de nemurire.

Scanned with OKEN Scanner

Grădini ale invizibilului

Credincioșii evocă necontenit apa din al-Djana, Grădina care desemnează Paradisul în Coran, probabil pentru că, în Orientul Apropiat, tuturor le sunt cunoscute deșertul, uscăciunea și lipsa de fertilitate; focul gheenei poate fi deci lesne imaginat. În aceeași măsură, Grădina cu o mie de delicii semnifică scăparea din chingile realității...

Cu toate acestea, de la Marea Roșie până la Golful Persic, izvoarele țâșnesc din rocile poroase, uneori în plin deșert: pânze acvifere păstrate, în chip inexplicabil, sub presiune milenii întregi...

Pretutindeni unde apa este rară, deținătorii ei sunt proprietari exclusivi. De aceea nu este de mirare că imaginarul grupului justifică practicile sociale, economice sau politice în relație cu apa și că, astfel, universul acvatic al paradisului apare ca o contrapunere morală, răsplată pentru o viață conformă cu legea islamică:

> Du vestea cea bună celor care au crezut, au săvârșit lucrarea mântuitoare; ei vor avea grădini de sub care curg pâraie *(Coran* 2, 25).

În cele o sută paisprezece surate ale Coranului, imaginile Paradisului apar constant: imagini de oază, de viață extravagantă prin luxuriança florilor și a fructelor aflate la îndemână, prin răcoarea și umbra gustată în odihnă, prin soțiile de puritate pe lângă care se trece, prin apele curgătoare și curate care îl străbat. Coranul este împărțit în treizeci de părți egale ca dimensiune, fiecare dintre ele fiind obiectul unei citiri zilnice, *ajzra*. Citirea Coranului durează deci o lună, după care este reluată. Această repetare nu numai că fixează idealul grupului, dar și îngăduie fiecăruia să depășească sensul literal al textului și să acceadă prin alegorie la spiritual.

Astfel apa, binefacere a lui Dumnezeu, care permite orice viață, devine și semnul nemuririi, deoarece ea va fi instrumentul învierii[5].

Scanned with OKEN Scanner

> El este cel care trimite vânturile ca vestitori ai iminenței milostivirii Sale. Așa încât, o dată încărcate cu nori grei, Vom împinge pe unul dintre ele spre un teren mort, pe care Vom face să cadă ploaia. Grație ei, Noi facem să apară toate fructele. Așa Vom face să iasă și morții. *(Coran* 7, 57).

Practica de a împrăștia apă pe morminte sau de a păstra apă dim Zamzam pentru a stropi cadavrul sau linţoliul își dobândește întregul sens: simbolismul său este pe deplin perceptibil pentru oricine a auzit, a citit sau a recitat Coranul. Apa, dar al lui Dumnezeu, este o binecuvântare pentru pământ, pentru toate creaturile: rolul său, de preschimbare a ceea ce e mort în ceva viu în domeniul pământean, operează și în domeniul supra-naturii:

> Cu siguranță Acela care face să retrăiască pământul face să trăiască din nou și morții *(Coran* 41, 39).

Imaginile care se repetă mereu ale „pâraielor de apă totdeauna curgătoare" din Paradis nu furnizează doar modelele morale pentru teologi; pe schema inițială, poeți, filosofi, mistici, geometri și arhitecți au dat frâu liber creativității lor[6].

Arta grădinilor și apa de la al-Djana

Fântâni, izvoare, grădini au fost și sunt încă asociate cu imaginea Paradisului. Principii matematice și mistice au oferit fundament pentru grădini, din Arabia și până în India musulmană, trecând prin Persia. În Persia, principiul *șarbagh*-ului (patru grădini), deși folosea metodele de irigație foarte vechi din Babilonia, ținea seamă și de interpretarea mistică a împărțirii Paradisului în patru sau în opt grădini, sugerată de către Coran *(Coran* 7).

Într-adevăr, în mistica islamică, celor două grădini ale suratei „Totul milostivire" (*Coran* 55), ale căror izvoare țâșnitoare cu jet

Scanned with OKEN Scanner

puternic revin ca un laitmotiv, li se adaugă alte două grădini, aflate „dincoace". După munca lor terestră, „paznicii de dinăuntru", fără a fi cu adevărat „tovarăși ai Grădinii", sălășluiesc pe înălțimi și poartă discuții cu toți morții, atât cu „tovarășii focului" cât și cu cei ai Grădinii *(Coran* 7); să fie oare vorba de cei din această „Grădină înaltă", unde „fețele radioase, mulțumite de propriul lor zel" discută „cu seriozitate" pe lângă un izvor viu?... *(Coran* 88).

Dacă Grădina apare ca împărțită în mai multe sau ca oglinda unei suprapuneri de grădini, aceasta se petrece pentru că fiecare dintre ele este o etapă în mântuire. Grădinile sunt ca vălurile succesive ale invizibilului, care se cuvine să fie întredeschise în cunoașterea atributelor lui Dumnezeu. Ultima grădină este aceea în care „cel desăvârșit" ajunge chiar la esența divinității[7]. De aceea grădinile palatelor, modelând solul arid și introducând o hidrografie artificială dintre cele mai surprinzătoare, au imprimat în sol aceste tradiții speculative.

Astfel, la Ispahan, probabil că nu întâmplător palatul safavid, construit în 1669, se numea Heșt Bihișt, adică „Opt Paradisuri": nenumăratele fântâni și pâraie ale *șarbagh*-ului au contribuit fără îndoială la această denumire. Terasele „grădinilor suspendate" persane erau amenajate în șapte feluri de plantații, ilustrând astfel concepția celor șapte sfere proprii Coranului (23, 7; 78, 12) și nu opt — sau chiar nouă — pe care le recunoscuseră mai de mult astronomii ca Ibn Roșd (Averroes), Avicenna și Ibn Tufail sau pe care le-a studiat maharajahul Jai Sigh II (secolul al XVIII-lea) în uimitorul său observator de la Jantar Mantar, din Jaipur.

De altfel, în India, primul dintre Marii Mogholi, Baber, a introdus în secolul al XVI-lea, arta grădinilor și *șarbagh*-ul indo-musulman, folosind sistemul anticilor sate *aryas:* un careu, împărțit în patru părți după caste, având în centru arborele dreptății și al sfatului. Canalele de irigație au fost instalate pe traiectoria marilor axe, iar minuscule denivelări permiteau apei să se scurgă fără oprire, chiar în cascade foarte mici, *șadar*-uri, de-a lungul marmorei care fasona arhitectura acestor grădini. În centru, în

Scanned with OKEN Scanner

locul arborelui, se ridica un pavilion înconjurat de apă. Acest model a fost reluat pretutindeni, iar grădini cu o eflorescență orbitoare, cu realizări acvatice extrem de sofisticate, au înconjurat palate, moschei și mausolee: apa domesticită în chip artistic era acolo simbolul paradisului, al nemuririi sau al învierii. De altfel, unele nume ale grădinilor sunt fără echivoc: la Delhi, grădinile lui Șa Jaham Abad se numesc Hayat Bakk Bagh, „Grădina care dă viață". Taj Mahal este modelul moghol neegalat al grădinii funerare, având în centru, în locul unui pavilion, un mausoleu tot atât de vast cât un palat, cu moschee, casă de oaspeți, bazin și un râu[8].

Chiar și în regiunile în care apa exista din belșug, precum în Cașmir, geometria apei și a grădinilor nu pare să fi fost funcțională, ci simbolică. Astfel era grădina lui Șalimar Bagh, amenajată în secolul al XVII-lea la Srinagar. Ea folosea o fântână a cărei apă era împărțită în peste o sută de canale și a cărei presiune părea a veni dintr-un fluviu: cascade, arbori fructiferi, fântâni, flori au produs uimire călătorilor europeni (printre care Bernier, călător francez și medic la curtea lui Șah Jahan), care nu mai văzuseră nicăieri ceva asemănător. Fântâna lui Șalimar Bagh din Lahore, la fel ca și grădina de la Taj Mahal, folosea octogonul pentru plantațiile de flori. Două careuri se încrucișau formând o stea cu opt ramuri, polilobată, proprie bolților moghole. De altfel, dublul *șarbagh* a devenit o constantă a arhitecturii moghole. La Fortul Roșu din Delhi, Șah Jahan pusese să se graveze în sala de audiențe fraza: „Dacă există un paradis pe pământ, el este aici, el este aici, el este aici". Este adevărat că nu numai grădinile aveau apă, dar și toate odăile din partea de est a palatului său erau străbătute de un curs de apă, numit Nahr-i-Bihișt, „Fluviul paradisului"[9].

Imaginarul acvatic al Paradisului, transpus în această arhitectură sofisticată a grădinilor, arată că dominarea apei a folosit adesea o tehnică hidraulică ce alătura geometria cea mai avansată cu sistemele mistice proprii islamului. Dar același imaginar amintește și faptul că exigența purificării s-a aflat la originea introducerii de

Scanned with OKEN Scanner

bazine și de fântâni pentru abluțiuni, precum și de *hammam*-uri, pretutindeni unde au fost construite moschei, pretutindeni unde s-a dezvoltat islamul.

De altfel, dacă misticismul a impregnat arta și arhitectura apei, se pare că la rândul lor, imaginile de apă au pătruns într-un chip extrem de material în concepțiile mistice, regăsindu-se adaptate la fiecare înfățișare a credinței religioase, în funcție de țări și de împrejurări: pelerinaje la izvoare, la mormintele marabuților sau ale personajelor venerate pentru puterea lor taumaturgică sau carismatică[10]. Ele au pătruns, într-un chip încă și mai abstract, în sufism, de exemplu cu noțiunea de *wird*, noțiune care folosește o imagine acvatică materială.

Wird, „adăpare" la Coran și înviere

S-ar putea crede că acest domeniu mistic este foarte îndepărtat de realitățile cotidiene. Dimpotrivă, islamul oferă oricărui musulman, într-o manieră foarte vie, o pedagogie a împlinirii mistice. Ascensiunea spirituală, *mi'rajj*, începe prin obligații cu caracter exterior, ce țin de *shari'a*, comune pentru toți credincioșii. Ea se îndreaptă apoi spre obligații interioare, spre o vocație individuală. Inițierea, „calea" este necesară pentru a percepe esența, *haqiqa*, „adevărul interior"; acesta îngăduie conștiința prezenței lui Dumnezeu, permițând unirea cu el, *ijtahad;* îngăduie de asemenea conștiința unicității lui Dumnezeu, *tawhid*.

Metoda diferă după formele de sufism, dar cuprinde, între alte discipline, evocarea continuă a lui Dumnezeu, atât în starea de trezie cât și în somn. Inima trebuie eliberată de toate, cu excepția concentrării către Dumnezeu. Rugăciuni, lecturi coranice, meditații, toate urmăresc pomenirea permanentă, *dikr*, a lui Dumnezeu. Iar dintre cele cinci rugăciuni zilnice, cel puțin două au loc noaptea. Abluțiunea purificatoare este necesară înaintea fiecărei rugăciuni, în special după somn, — această pierdere a cunoștinței

Scanned with OKEN Scanner

fiind considerată o impuritate. În ce privește metoda de a ajunge la Dumnezeu, sufismul reia ideea că somnul este asemănător cu moartea și că fiecare trezire semnifică o înviere (*Coran* 39, 42). Al-Ghazzali (mort în 450 H/1492), unul din cei care au slăvit uniunea mistică, a stabilit în mod deosebit zece reguli care permit pregătirea prin somn a morții — și deci a învierii. El a dezvoltat noțiunea de *wird*, care a ajuns până la urmă, în sufism, să desemneze metoda ce asigură traiul în prezența constantă a lui Dumnezeu — un fel de rugăciune neîntreruptă în tot lungul ceasurilor.

Wird desemnează acea bucată din noapte în care novicele se pregătește pentru somn, deci pentru moarte. Este o fragmentare a somnului, consecință a noțiunii de puritate și a necesității ablu-țiunilor pentru rugăciunile și lecturile coranice din timpul nopții. Puritatea urmărită prin această fragmentare a somnului este mai mult interioară decât exterioară, deoarece ea trebuie să-l ajute pe credincios să ridice vălurile Invizibilului. După Al-Ghazzali, „când omul adoarme în puritate, spiritul său este înălțat până la Tron“[11].

În felul acesta, *wird* înseamnă acea secțiune din Coran care trebuie recitată sau asupra căreia trebuie să se mediteze. Dar ter-menul semnifică și fracțiunea de timp necesară misticului care nu mai trăiește decât în funcție de *awrad-urile* (plural de la *wird*) ce trebuie recitate. Astfel, după Al-Ghazzali, decupajul timpului în *wird* este de șapte pentru o zi și cinci pentru noapte. Dar noțiunea de *wird* se bazează pe vocabularul obișnuit în care termenul desem-nează sosirea nomazilor la punctul de unde se aprovizionează cu apă și totodată, măsura de apă ce servește la adăparea animalelor[12].

Imaginea apei, care permite misticului să exprime acest *wird*, nu este întâmplătoare. Pentru sufism, somnul din timpul nopții, la fel ca și starea de trezie din timpul zilei, trebuie să permită „adăparea“ la izvorul care este Coranul. „Adăparea“ este imaginea materială a învierii sau a renașterii pentru animalele și pentru nomazii care capătă din nou viața la sursa de apă. După cum măsura de apă le îngăduie acestora să supraviețuiască până la

Scanned with OKEN Scanner

următoarea sursă de apă, tot astfel pentru metoda sufi fracționarea timpului îngăduie itinerariul de la o înviere la altă înviere[13].

În fapt, în ideologia învierii proprie islamului, escatologia individuală se împletește adesea cu cea de la sfârșitul vremurilor. În acest fel, ea întâlnește temele universale ale fântânii de viață sau „fântâna nemuririi". Aceste teme oferă speculației un câmp de meditație și de practici ce poate părea nelimitat. Însă acestea nu depășesc limitele fixate de către *sunna* și nici posibilitățile circumscrise de textul coranic.

Astfel, pentru anumiți exegeți, ierarhia stabilită în ideologia învierii între „cei dinainte" *(as-Sabiqun)*, „cei apropiați" de Dumnezeu *(al-Muqarrabun)*, „turma celor dintâi" și „grămada celor din urmă" *(Coran* 56), corespunde nu atât unei diviziuni spațiale a Paradisului, cât gradului de alegere a celor care sunt privilegiați pentru mântuire. Ea corespunde și unei diminuări a alegerii, pe măsură ce se apropie sfârșitul vremurilor, acestea fiind figurate, între altele, prin Juj wa Majuj, adică Gog și Magog.

Iar Gog — focul care devorează — și Magog — apa care țâșnește — sunt forțele antinomice ale haosului, stăpânite de către bariera legii islamice, *shari'a*. În felul acesta este interpretat Zidul pe care l-a construit Dhul-l-Qarnayn, identificat cu Alexandru cel Mare în surata „Peșterii" *(Coran* 18). Această sinteză a unor povestiri cu valoare inițiatică, se află, la rândul ei, la originea altor povestiri. Înainte de istoria lui Dhul-l-Qarnayn, surata pomenește de un mit foarte vechi; anumite valori ale acestuia au persistat în diferite tradiții.

Este vorba despre tema nemuririi, ilustrată printr-un pește mort care, la confluența a două râuri, revine la viață și ajunge în mare. Moise îi dă lămuriri discipolului său, care nu și-a dat seama de învierea peștelui decât în clipa când a vrut să-l pregătească pentru masă, astfel că a exclamat: „Peștele și-a regăsit drumul către mare. Ce minune!" Moise îi spune: „Tocmai asta căutam" *(Coran* 18, 63–64).

Scanned with OKEN Scanner

Căutarea la care se referea Moise era a locului unde peștele se făcea nevăzut. Moise trebuia să întâlnească acolo pe cineva mai înțelept decât dânsul, pe profetul Al Khadir (Cel Verde), un călător misterios care nu se arată decât câtorva aleși ai lui Dumnezeu. Înțelept suprem, grație izvorului de viață din care bea, Al Khadir se găsește la hotarul dintre ocean și pământ și la cel dintre ocean și cer, altfel spus, la confluența științelor exterioare și a cunoașterii interioare[14].

Această preocupare pentru nemurire, legată de cunoaștere, se regăsește sub formă de legende, de povestiri inițiatice sau de practici magice în toate țările islamice. Căutarea izvorului de viață este dovada faptului că sensul literal al imaginilor coranice a fost depășit de către credincioși de multă vreme, dacă nu cumva din totdeauna; ea dovedește că spiritualul n-a rămas un domeniu rezervat doar filosofilor sau teologilor.

În tradiția mistică iraniană, Andras, bucătarul lui Alexandru, este cel care, spălând la un izvor un pește de mare, a văzut că acesta a revenit la viață. Andras a plecat în căutarea izvorului de viață, pe care l-a găsit în țara tenebrelor. Izvorul l-a reîntinerit și i-a dăruit nemurirea[15]. Această preocupare, sau dorință de nemurire, ce predomină în ideologia învierii nu poate fi separată de concepția coranică despre crearea universului, în care apa joacă un rol de seamă, la fel ca în marile cosmogonii[16].

Separarea cerului și a pământului instaurează discontinuitatea universului, apa devenind granița dintre cele două domenii. Diferențierea între elementele „pământ" și „cer" trece prin apă, indispensabilă creării vieții, a oricărei vieți:

> Tăgăduitorii nu văd că cerurile au fost una cu pământul și că Noi le-am despărțit; nu văd că, pornind de la apă, Noi am alcătuit tot ce trăiește? *(Coran* 21, 30.)

Componenta lichidă a omului, pomenită de repetate ori și sub diferite forme, întemeiază logica revenirii, a renașterii posibile

Scanned with OKEN Scanner

pentru om, la fel ca și „revenirile constante" ale naturii, grație ciclului apei.[17]

> Dumnezeu a creat toate animalele cu ajutorul apei. Unele se târăsc pe pântece, altele merg pe cele două picioare ale lor, iar altele pe patru: Dumnezeu creează ceea ce vrea *(Coran* 24, 45).

Mai mult decât atât. La numeroși mistici — exegeți, filosofi și poeți în același timp — precum Razi, Jilani, Rumi sau Jami, spiritul divin ține de apa ca materie primă[18]. Conceptele lor despre Dumnezeu și despre creație au alimentat timp de generații studiile, gândirea, mistica și poezia musulmană. Iar poetul persan Jami (mort în 898 H/1492) explică, prin referințe la această „materie primă", dispoziția particulară a credinciosului atunci când ajunge la starea de „confesiune extatică", favorabilă pentru obținerea uniunii mistice:

> Propria sa existență se reduce la o picătură de apă, sub stăpânirea agitației valurilor oceanului care este confesiunea Unității; iar această picătură este scufundată în marea uniunii (*Viața Sufiților*, 70).

Potrivit acestor reprezentări mistice, înainte de a înfăptui Creația, Dumnezeu se afla într-o masă nebuloasă, într-o contextură specială care se înrudea atât cu cea a vântului cât și cu cea a ceții și a norului[19].

De fapt, această metafizică se bizuie pe reprezentarea tronului divin și a suportului său acvatic, sugerată de către Coran:

> El este cel care a creat cerurile și pământul într-un răstimp de șase zile, în vreme ce Tronul Său plutea deasupra apelor *(Coran* 11, 7).

Potrivit părerii teologilor, din aceste ape Dumnezeu a făcut să ia naștere căldura, iar din spuma și din aburul de la suprafața

Scanned with OKEN Scanner

apelor, el a creat pământul, uscatul (Razi, *el-yabusa*). Apa, sub toate formele ei, a devenit obiectul unor speculații filosofice. Fie că oceanul este prezentat drept cel care umple întreaga creație, iar mișcările valurilor lui simbolizează creaturile; fie că gheața este considerată precum cea care simbolizează universul; în toate aceste speculații, materia „apă" face trimitere la substanța *ruh*-ului, suflul spiritual, principiul creator.

Însă, așa cum am văzut, în legătură cu moartea, lupta între *nafs* și *ruh*, proprie gândirii teologice sau filosofice, a pătruns în credințele și practicile populare. La fel ca și în iudaism, — și adeseori prin concepte asemănătoare sau apropiate, — această metafizică elaborată despre tronul (sau carul) divin, a fost la rândul ei, întemeietoare de curente mistice și de practici ascetice al căror țel este unirea cu Dumnezeu.

Acest fapt este dovedit de perpetuarea riturilor, în special a celor sufiste. Dar, în general, exaltarea proprie oricărei vieți interioare întreține mai ales specificități și comportamente acceptate ca ținând de o cultură comună. Astfel, în acest domeniu mistic, relativ îndepărtat de preocupările curente, originalitatea gândirii musulmane ține poate chiar de termenul „tron", *arsh*, și de posibilitățile de reprezentare pe care el le sugerează, tocmai prin faptul că este privit ca atârnând deasupra apelor. Într-adevăr, *arsh* implică o ridicătura de formă pătrată sau dreptunghiulară, la fel ca și suportul care, în caligrafia arabă, înconjoară o frază sau un cuvânt[20].

Dincolo de cuvânt și de relația sa cu scrisul și cu orice scriitură, nu cumva această comparație înseamnă a atribui un cadru discontinuității universului și, în acest fel, principiului fluid generator? Apa, hotar între universul terestru și universul ceresc, participă la două universuri în concepția coranică despre creație. Termenul *arsh* exprimă în chip concret ideea abstractă a unei structuri care depășește în întindere creația, înglobând-o totuși. Tocmai prin aceasta el face trimitere la mituri, ca și la rituri, la speculații metafizice ca și la acte care celebrează în continuare apa[21].

Scanned with OKEN Scanner

NOTE

[1] *Cf.* Coran 40, 11, la originea acestor concepții și acestor practici.

[2] În special vineri, căci este ceva obișnuit să se citească Coranul pe mormântul unui răposat, tradiția pretinzând că spiritul acestuia revine pe mormântul său de vineri seara până sâmbătă dimineața. Ceremonia *hatm*, psalmodice integrală a Coranului de către doi sau trei lectori, adesea la casa celui decedat sau la cineva apropiat lui, începe printr-un ritual de abluțiuni cu apă de trandafiri, pe care gazda o toarnă pe mâinile fiecăruia din cei sosiți, iar aceștia își purifică cu ea fața.

[3] *Coran* 9, 72 și 10, 25–26. Mai presus de aceste bucurii, sau însoțindu-le, se face acolo aluzie la „consimțământul lui Dumnezeu" și la „partea cea mai frumoasă, cu un surplus", care, pentru Al-Ghazzali, este întâlnirea cu Dumnezeu *(Ihya, IV, 322)*.

[4] Pentru unii exegeți, este vorba despre o zonă intermediară în care locuiesc cei ale căror păcate și opere caritabile se echilibrează, *cf.* Razi despre *Coran* 14, 91 și Tabari 8, 199–200.

[5] Cf. *Coran* 41, 39 și 43, 11; după Tabari, este vorba despre o ploaie potopitoare care va inunda pământul înaintea învierii morților, cf. 1984, 8, 211.

[6] *Cf. Coran* 2, 164; 30, 24; 35, 9; 43, 11.

[7] Cu privire la vălurile invizibilului, în număr de șaptezeci pentru unii mistici, a se vedea Cuperly, în Al-Ghazzali, pp. 124–125.

[8] Mausoleu construit între 1632 și 1654 pentru Mumtraz Mahal, soția lui Șah Jahan, moartă în 1630.

[9] Distrugerea sistemelor de irigație nu permite arheologilor să recompună destul de precis arhitectura lor; a se vedea A. Volwahsen, pp. 90–96.

[10] *Cf.* E. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, NRF, Gallimard, 1954, pp. 96–109, 135–151.

[11] *Cf.* Cuperly, în Al-Ghazzali, p. 143.

[12] Verbul *warada* semnifică „a coborî panta pentru a merge la apă", „a se duce la adăpare".

[13] *Cf.* Cuperly, în Al-Ghazzali, pp. 20–22 și 43–49.

[14] Personajul Al-Khadir, precum și insula verde, etapă a unei lungi călătorii inițiatice, sunt în miezul curentelor filosofice mistice și al unor legende deosebit de populare în Iran, la fel ca și istoria lui Alexandru. *Cf.* H. Corbin, *En islam iranien*, 1992, t. II, pp. 279–287; III, p. 25; IV, p. 162. Cf. M. Mokri, *Contributions scientifiques aux études iraniennes*, 1970, p. 293, care citează

Scanned with OKEN Scanner

tocmai epopeea lui Nizami, *Iskandar-nama*, „Cartea lui Alexandru", operă divulgată în toate mediile iraniene și dincolo de ele.

[15] Înainte de pătrunderea islamului se găsește adesea tema fântânii de nemurire situată la hiperboreeni și pe care cuceritorul macedonean n-ar fi putut-o găsi, fiind prea nerăbdător: de aceea a murit în plină tinerețe. Aceste legende sunt adesea asociate cu tradițiile orfice sau le imită. Ducându-se în regatul lui Hades, defunctul va bea dintr-una din cele două fântâni, cea a uitării sau cea a memoriei care dă nemurirea; dar pentru a bea din aceasta din urmă, trebuie să fi fost inițiat.

[16] *Cf.* S.-N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Arthaud, Paris, 1975. E. Cassin, „Moartea: valoare și reprezentare în Mesopotamia antică" în G. Gnoli și J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, MSH, 1982.

[17] *Coran* 23, 12; 35, 11; 32, 7–9; 15, 26, 28, 33; 7, 12; 38, 7.

[18] Jilani (470-561H/1077-1166), predicator sufi. Razi (544–606 H / 1149–1209), istoric și filosof originar din Teheran, a apărat pozițiile ortodoxe ale școlii șafeite (Kit'ab al-Muhassad); comentariul său asupra Coranului „Cheile lucrurilor ascunse" este una din sursele misticismului musulman. Rumi (605–672 H / 1207–1273) este un mistic persan care s-a instalat la Konya în Turcia (fostă provincie bizantină), de unde numele său, „Romanul". A întemeiat o sectă de derviși și s-a consacrat predării gândirii sufi, încă foarte vivace în această regiune (*cf. Mathnawi*, în șase volume). În ceea ce îl privește pe Jami (817–898 H / 1414–1492), poet persan, el și-a consacrat arta și cugetarea misticii sufi.

[19] Razi asupra Coranului 19, 35; Rumi, *Odes mystiques*, 1987, pp. 275, 319–320, 322.

[20] *Cf.* Comentariul Boubakeur *in* Coran, p. 733.

[21] *Cf.* cap. 3, n. 1 și cap. 4 n. 3. Ancheta a fost făcută între musulmanii șiiți și sunniți, în regiunea pariziană, în Turcia și în Egipt.

Scanned with OKEN Scanner

CONCLUZIE

De la sfârșitul secolului al XIX-lea, progresele științei și ale igienei au făcut ca apa, chiar atunci când este rațională, să se afle la îndemâna multor oameni. Confortul a împins pe un plan secundar semnificația purității. Funcțiile tradiționale ale apei au fost îndreptate către locurile unor mari pelerinaje, precum Lourdes sau la Mecca, ori către locurile de cură, izvoarele termale sau de thalassoterapie.

În societățile moderne, industrializate și laice, riturile religioase (în care simbolistica apei este esențială) se înfățișează adesea doar ca rămășițe ale unui trecut îndepărtat, ca mărturii ale unui folclor depășit sau ca practici impuse, deși sensul lor nu mai este totdeauna limpede.

Totuși, unele rituri profane îngăduie anumitor urme ale străvechii vrăji a apei să răzbată la suprafața concepției noastre despre lume. Înainte de a pune temeliile unei case ne adresăm și astăzi celui care știe să descopere izvoarele. Construim fântâni decorative în centrul orașelor și restaurăm anticele spălătorii. Iar atunci când verile sunt prea secetoase recurgem la specialiștii în puțuri. Destui sunt consumatorii care se lasă ispitiți de o publicitate ce laudă meritele unei creme hidratante sau ale unei ape minerale.

În fiecare cultură apa continuă să fie supusă unor modificări, dar semnificația acestora nu apare decât dacă este decriptat ansamblul credințelor și riturilor practicate în cursul istoriei sale de

Scanned with OKEN Scanner

către grupul respectiv. De la un capăt la celălalt al planetei, în numeroase locuri, elementul mineral continuă și astăzi să fie subiect al reprezentărilor simbolice și obiect al unor ceremonii religioase.

În marile câmpii americane (Statele Unite), indienii care pretind că aduc ploaia sunt de multe ori consultați de către fermierii din Sud sau de turiști, neliniștiți din pricina unei secete prea îndelungate. Șamanul, chiar atunci când posedă unele cunoștințe despre ciclul apei și îi știe compoziția chimică, continuă totuși să transmită o comportare ce vine în sprijinul spiritualității omenești. În Africa, riturile de apă ale triburilor Somoros, care îl venerează pe Fero, Zeul fluviu, sau riturile triburilor Dogon, exprimă o cosmogonie și o filosofie întemeiate pe credința că apa este creatoare a tot ce există. În Asia, din Birmania și până în Japonia, din Tailanda și până în China, de fiecare dată Anul Nou are propriile sale rituri de apă. Se pot constata multe asemănări între riturile de apă practicate de populații diverse. Ele apar atât în minuscule societăți africane sau oceanice, cât și în sisteme culturale comune unor milioane de indivizi, precum budismul, taoismul sau hinduismul.

În pofida similitudinilor, fiecare cultură își păstrează propriul său raport cu apa, legat de o istorie specifică. Afirmația este valabilă, de pildă, pentru hinduism care, prin mitologia sa despre apă, ar putea evoca miturile sumeriene sau grecești, iar prin riturile sale purificatoare, ar putea prezenta asemănări cu cele ale evreilor din epoca Celui de-al doilea Templu...

Este îndeobște cunoscut că apa continuă să joace un rol fundamental în practicile hinduiste. Occidentalul, impresionat de imaginile miilor de pelerini care se îmbăiază zilnic în Gange, sau de imaginea împrăștierii în apă a cenușii celor decedați (cum s-a făcut, de exemplu, cu cenușa lui Gandhi), poate crede că acestea reprezintă un ritual de purificare. În realitate însă, sensul acestui ritual, cu rugăciunile și cu gestica sa, cu sunetele sale și cu a sa „muzică pentru corp" nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea unui

Scanned with OKEN Scanner

cod de reprezentări din societatea indiană, moștenitoare a unei foarte vechi cosmogonii.

Pentru brahmani, riturile de apă foarte complexe au ca țel o purificare a corpului și a vorbirii, care poate fi înțeleasă doar în cadrul concepției lor generale despre existență. Purificarea este necesară pentru a acumula, prin rugăciune, merite care să ducă la eliberarea din ciclul dureros al renașterilor succesive. Fluviul care purifică prin excelență — Gangele — este principalul instrument al acestei eliberări. De aceea, când are loc incinerarea, cenușa celui decedat este adunată și împrăștiată în apa fluviului, întrucât fluviul poartă totul spre ocean, iar acesta face ca tot ce fusese formă și avusese sens, deci dorință și suferință, să devină indiferent și lipsit de formă.

Ideea eliberării de moarte, în special dacă ea urmează renașterilor sau reîncarnărilor, se regăsește în multe sisteme de gândire, cum este budismul, doctrina zen, precum și în numeroase sisteme africane. Potrivit acestora din urmă, transmigrația, în scurt timp, influențează descendența: spiritul sau sufletul celui decedat renaște în primul nepot care vine pe lume.

În aceste societăți, fluviul și, cu el, lichidul de necuprins, simbolizează trecerea cosmică între două lumi, între cea a temporalității nașterii și aceea în care orice suferință este înlăturată. Traseul unui destin omenesc urmează lungimea fluviului sau își găsește capătul în străbaterea lărgimii acestuia. A ajunge pe alt mal rămâne o imagine de apă, comună multor societăți în care căutarea nemuririi este o preocupare permanentă a omului.

Apa, în calitate de principiu cosmic, rămâne deci în miezul preocupărilor ontologice ale omului. Dar chiar în interiorul unor societăți apropiate, riturile care însoțesc sau care difuzează gândirea simbolică variază considerabil.

Ele variază într-o măsură atât de mare, încât pare cu neputință să fie invocată o simbolistică unică a apei. Într-adevăr, apa este la originea multor mitologii în care, de exemplu, apa mării

Scanned with OKEN Scanner

are adesea un statut diferit de cel al apei dulci. Nu există un popor al mării care să nu aibă în legendele sale ondine, driade, sirene și alte divinități protectoare. Tot astfel, există puține societăți în care fluvii, izvoare, fântâni să nu fi fost divinizate, sacralizate, populate cu zâne, nimfe sau duhuri. Cu toate acestea, legăturile dintre mituri și rituri apar adeseori ca foarte încurcate și de aceea este foarte greu să determini dacă mitul decurge din rit sau ritul din mit și dacă sensurile lor respective alcătuiesc o entitate.

Miturile aparțin unui patrimoniu comun: cel al oamenilor provenind din același spațiu și din aceeași epocă. Texte narative, epopei, cronici, poezie sau arte plastice au difuzat teme credibile sau acceptate în general de către cei cărora le erau destinate. Riturile însă dau sens și unitate unor credințe sau unor experiențe diferite, care îl pun în discuție pe om, se referă la situația lui în raport cu natura și, mai ales, îi permit acestuia să acceadă la o anumită exigență.

Dar așa cum am putut constata, culturile întemeiate pe Biblie și pe interpretarea ei au exploatat în chip foarte diferit reperele simbolice ale apei. Astfel, în imaginarul și în riturile evreiești sau musulmane, oceanul sau marea joacă un rol destul de redus, în pofida importanței pe care misticii evrei și musulmani o acordă carului lui Dumnezeu, care odihnește pe ape, precum și împărțirii apelor, așa cum este prezentată în Geneză.

Acel *tehom* din Biblie, abis al profunzimilor pământului și mării, este un loc care nu poate fi cercetat, la fel cu *Teomotaim*-ul ugaritic, îmbucătură a două abisuri și sălaș al Tatălui Zeilor, El. Locuit ocazional de Leviatan sau de dragonul Rahad sau reprezentând sălașul morților, Șeol — acest *tehom* a putut fi comparat cu personificările sumeriene și babiloniene ale lumii infernale și ale oceanului primordial, Kur sau Tiamat. În poemul creației, *Enuma Eliș* (sfârșitul mileniului al II-lea), Tiamat este biruită de către Marduk, care o împarte în două: cu o jumătate el căptușește cerurile, ceea ce va da apa de mare, sărată și amară; cu cealaltă

Scanned with OKEN Scanner

jumătate îl creează pe Apsu, divinitate care personifică rezervele de apă dulce.

Dar în Biblie, acest *tehom*, cu profunzimile sale abisale, este opera Creatorului atotputernic. Supus acestuia, *tehom* alimentează cu ape dulci izvoarele și râurile pământului. Împărțirea apelor, pomenită în Biblie, ca și trecerea pe uscat a Mării Roșii, sunt, înainte de orice, modele reflexive, etice; se regăsesc la trecerea Iordanului de către poporul ebreu condus de Iosua. Prin analogie, le întâlnim și în trecerea peste ape a profeților Ilie și Eliseu, dar și în mersul lui Iisus pe lacul Genezaret, numit și marea Tiberiadei.

La rândul lor, aceste povestiri influențează modele etice, cu alte cuvinte comportamentul unui personaj confruntat cu o situație specială. Nu marea sau fluviul în sine au o valoare intrinsecă, ci situația care, exemplară fiind, poate sta la originea unor rituri.

Practica ce constă în a explica fenomenele miraculoase printr-o rațiune etică n-a împiedicat însă nicicând scrutarea fenomenelor din natură și nici meditațiile asupra acelor fenomene care continuau să rămână tainice.

Astfel, civilizația cea mai veche care a transmis povestiri despre potop, Sumerul, era situată la unirea Tigrului și Eufratului. În perioadă de secetă, apa izvoarelor și a fluviilor sale scădea și devenea sărată. Fără a face legătura între lipsa de precipitații pe munții Zagros și salinitatea apei dulci, savanții hidrologi din acea vreme au gândit că rezolvă problema, construind diguri care să împiedice revărsarea apei de mare, deoarece credeau că sporirea volumului mării este cauza salinității apelor celor două fluvii. Rezolvarea fenomenului natural de către geniul cultural se înscria astfel în coerența sistemului de gândire existent pe atunci. Într-adevăr, potrivit povestirilor akkadiene și babiloniene, ruptura echilibrului dintre apele dulci și cele sărate fusese cauzată neîndoielnic de lupta dintre zei. De aceea Apsu, zeul Apelor dulci sau Enki, omologul său akkadian, era sărbătorit în prima zi a anului, toamna, prin jertfe, rituri de fertilitate și libațiuni.

Scanned with OKEN Scanner

Cele mai vechi texte care relatează despre potop indică faptul că acesta a fost un fenomen excepțional, o inundație la originea căreia s-au aflat ploi torențiale, iar nu bine cunoscutul fenomen al „urcării" mării ori cel al revărsării fluviilor. Fără a descoperi fundamentul ciclului apei, nici cauza fizică a cataclismului, sumerienii descoperiseră anomalia și o justificaseră în felul lor.

Cunoașterea ciclului apei, descoperit în secolul al VII-lea în Europa, n-a redus în mod obligatoriu numărul practicilor magice și divinatorii, înlesnite de către traiectul misterios al apelor subterane și de proprietățile curative atribuite unor izvoare. Până în epoca modernă, doar câțiva gânditori izolați, cum au fost Anaxagoras din Clazomene (secolul al V-lea înainte de Hristos), Vitruviu (secolul I), Leonardo da Vinci sau Bernard Palissy au susținut că izvoarele provin din apa de ploaie care străbate rocile și pământul. Presocraticul Anaxagoras, vehement criticat un secol mai târziu de către Aristotel, ajunsese chiar să susțină că, de fapt, nu există „creație de apă", ci că apa fluviilor, atrasă de soare, cade sub formă de ploaie. Însă timp de secole savanții creștini au încercat să împace ipoteza (greșită) a lui Aristotel privitoare la nașterea continuă a apei, cu învățăturile Bisericii. Ba chiar și după ce au fost acceptate progresele epistemologice și științifice — și în pofida lor — pânzele freatice, ca de altfel și ploaia, au continuat să stârnească emoția și imaginația populației mai puțin informate.

Așa încât persistența, de-a lungul timpului, a unor rituri nu semnifică în mod obligatoriu permanența sensului acestor rituri, ca, de altfel, nici a mitului sau a credinței care le-au generat.

Astfel, în Franța, până în secolul al XX-lea, statuia Sfântului Martin a fost cu regularitate obiectul unor imersiuni în fântâni sau în izvoare, cu scopul de a se obține ploaia; cu toate acestea, hagiografia sfântului îl înfățișează ca străduindu-se să dezrădăcineze practicile cultului de la fântâni, practici condamnate în mod constant de către autoritățile religioase, drept rămășițe ale unor culte păgâne galice și romane.

Scanned with OKEN Scanner

Tot așa, în islam și în iudaism se întâlnesc obiceiuri destul de asemănătoare, având ca obiect venerarea unei fântâni sau unui izvor, apărute adesea ca urmare a bunătății unui om sfânt, „marabut" sau „baba" vindecător. În Maroc, pelerinajul la aceste izvoare persistă; se adună aici în același elan de solicitare a intervenției divine pelerini, atât musulmani cât și evrei. Aceste practici au fost condamnate în repetate rânduri de către ortodoxia musulmană sau evreiască, fără a obține totuși înlăturarea lor. Până la urmă, ele au fost integrate în practici oficiale, autentificate oarecum de către istorie.

De altfel, astăzi, și ritul creștin al botezului este respectat mai puțin ca un rit pur religios, cât ca un vector de transmitere a unei istorii familială, a localității sau una etnică. Dacă Biserica ortodoxă, greacă sau slavă, și multe Biserici orientale au perpetuat timp de veacuri imersiunea totală a corpului, în alte locuri — în special în catolicism și protestantism — botezul nu mai figurează înghițirea momentană în moarte, care să îngăduie nașterea adevărată pentru mântuire. Valoarea apei nu mai constă în misterul său, ci în ritul care permanentizează o apartenență. De aici a urmat și extinderea dată termenilor *botez* sau *a boteza*, în limba franceză, precum și în alte limbi europene. A dispărut sensul de imersiune dat de etimologia grecească și de ritul creștin; raportul cu apa nu mai este perceput în chip clar, dar a rămas doar ideea de trecere, de inițiere, de inaugurare, de numire. Uneori elementul lichid reapare sub o altă formă decât apa: se botează cu șampanie o stradă nouă, un vapor, un edificiu public. Deci, în acest caz, ceea ce precumpănește pentru un timp mai îndelungat este mai mult semnificația socială și temporală a ritului decât sensul atribuit apei.

În creștinism, dogma, articulată în jurul adevărului lui Mesia, făcut om și mântuitor al omenirii, s-a construit și s-a răspândit grație patristicii grecești și apoi celei latine, care a comentat Noul Testament. Acesta aducea mărturia celor care fuseseră apropiații lui Mesia, martori ai vieții și morții sale, sau a celor care au primit și au anunțat „buna vestire". În lumina acestor mărturii s-a dezvoltat o nouă interpretare a spuselor Vechiului Testament.

Scanned with OKEN Scanner

Botezul rezumă riturile antice de purificare și mai ales concretiza, făcea evidentă ideologia mântuirii, proprie noii credințe. Grație botezului administrat de către preot, credinciosul pătrunde în taina cristică, aceea a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu. Imersiunea care, la origine, mima moartea și învierea lui Hristos, este actul care șterge păcatul originar și asigură o viață veșnică.

Abrogând legile levitice (acelea care se refereau la registrul purului și al impurului), eliminând deci cele mai multe rituri de purificare, creștinismul antic a eliminat într-un anumit fel recurgerea la concret în practicile care necesitau apă; imaginile de apă vestitoare ale Mesiei, folosite de către profeți, au luat locul imaginilor prozaice despre apa care spală impuritățile fizice sau morale.

Prin aceasta, ideologia mântuirii se situează dintr-o dată la un nivel de abstracțiune în care trupul lui Hristos a devenit simbolul misiunii sale mântuitoare, în care actele și vorbele sale transmise până astăzi au dobândit o semnificație spirituală, contribuind la formarea unei noi rețele metaforice. Deci, gândirea simbolică creștină s-a legat de unele elemente ale ritualului liturgic care, deși ilustrau o rețea de imagini vechi, s-au dovedit purtătoare de noi semnificații. Uleiul și vinul au căpătat sens în raportul lor cu apa, deoarece, prin analogie, ele îngăduiau să se celebreze, să se repete și deci să se retrăiască etapele (metaforice și ele) ale mântuirii cristice: dăruirea Spiritului cu prilejul botezării efectuate de către Ioan Botezătorul, jertfa sub forma răstignirii și a învierii. Apa, simbol al firii omenești a lui Hristos, este turnată în vin, care simbolizează firea Sa dumnezeiască și jertfa sa de sânge. De altfel, mai curând decât apa, sângele este cel care a oferit un simbolism pertinent pentru misticii creștini, precum Francisc din Assisi sau Ecaterina din Siena.

Dând un sens apei pentru sacrament, ritul botezului i-a conferit virtuți speciale. În Bisericile ortodoxă și romano-catolică, apa trebuie să fie amestecată cu untdelemn, cu *mir* sau cu balsam, pentru a deveni eficace în simbolistica sa. Valoarea apei este foarte diferită de ceea ce se observă în islam sau în iudaism, religii

Scanned with OKEN Scanner

în care apa este folosită în stare naturală, fără nici un fel de adaos. Astfel, în băile rituale evreiești, apa vie, curată, este indispensabilă pentru eficacitatea ritului de imersiune, *tevila*, dar ritul rămâne cu desăvârșire simbolic. De asemenea în islam, apa necesară pentru purificare este o apă vie sau provine dintr-un bazin de abluțiuni, al cărui volum îi garantează puritatea.

În creștinism, apa „spiritualizată" se regăsește în imaginarul lumii de apoi, în opoziție cu focul infernului sau al purgatoriului. În Evul Mediu, fluviul Edenului a devenit fântână a botezului, iar grădina Edenului, denumită *paradeisos* în limba Septantei, a devenit un parc, Paradisul, loc de odihnă și de răsplată pentru cei decedați.

Asocierea sau opoziția de imagini, perenitatea lor sub formă antitetică sau complementară, au urmat de asemenea un parcurs diferit în cele trei religii monoteiste, în special în ceea ce privește reprezentarea lumii de apoi.

Astfel, catastrofa care a lovit Sodoma a rămas prezentă în tradiția islamică cu tema lui Lot, salvat din cataclismul de foc și de mânia divină. Recurentă în Coran, această temă a generat probabil impozantul registru metaforic al focului opus celui al apei, în imaginarul despre lumea de apoi. În fapt, focul face parte din pedeapsa divină, așa cum se vede și în reprezentările medievale creștine despre purgatoriu sau despre infern. Spre deosebire de aceasta, în iudaism, focul — chiar dacă în Tora este sinonim cu gloria și cu prezența lui Dumnezeu sau este semn al mâniei Domnului — a fost interpretat ulterior mai ales ca lumină, flacără a spiritului. Gândirea rabinică, în măsura în care și-a îndreptat meditațiile asupra vieții de apoi și asupra lumii care va să vină, nu le-a atribuit cu adevărat vreo configurație precisă. Credinciosul trebuie să trăiască și să se comporte după preceptele legii, dar nu există „credință" impusă. Tocmai datorită absenței unei dogme în acest domeniu — ca și pretutindeni altundeva —, speculațiile au rămas posibile pornind de la texte biblice, deosebit de laconice, cu privire la domeniul vieții de apoi. În islam, dacă focul a rămas

Scanned with OKEN Scanner

în registrul antinomic al apei, aceasta s-a întâmplat deoarece structura de opoziție care semnifica în chip evident binele și răul, a fost întărită permanent de alte structuri cu același sens, precum înnegrit / albit, purificat / calcinat, dreapta / stânga...

În islam ca și în iudaism, riturile au concretizat în chip material aspirațiile omului spre puritate. *Sunna,* ca și Talmudul, au jucat un rol identic în interpretarea legilor care guvernează purul și impurul, legi ce proveneau, respectiv, din Coran sau din Tora și percepute ca suport al cuvântului divin revelat. *Hadith*-urile, ca și *midrașim*-urile, au vehiculat reprezentări colective, care au justificat rituri existente deja sau au contribuit la fixarea de noi rituri. Aceste rituri au ordonat viața zilnică, au influențat gândirea mistică și au dat un cadru pentru imaginarul despre viața de apoi. Obiectivul spiritual s-a bizuit pe conceptul unicității divine iar riturile, — dinamica a ansamblului sistemului de gândire, — au răsfrânt pe diferite planuri sensul acestei unicități.

Ca agent de purificare, apa marchează trecerea de la exterioritate spre interioritate, trecerea de la spațiul profan spre locul sacralizat, în sfârșit, trecerea de la timpul obișnuit la timpul sacru; dincolo de multitudinea activităților sale, de diversitatea ideilor și de instabilitatea lumii, credinciosul izbutește astfel să capete noi resurse, deoarece în cursul ritului își regăsește unitatea ființei, unitatea grupului său, a poporului său, și în cele din urmă, a întregii omeniri. Deci elementul fluid, insesizabil, care aduce puritatea, fiind totuși încărcat cu impurități, este acela care, prin contactul cu trupul credinciosului, izbutește să-i reflecte imaginea condiției sale umane, imaginea naturii pe care o transcende prin spirit.

Apa domesticită exprimă biruința omului asupra naturii, biruința a ceea ce este umed asupra uscatului, biruința vieții asupra morții; însă această natură controlată trebuie să fie pusă în slujba unității divine. Prin bazinele de abluțiuni sau băile rituale, prin întreaga arhitectură a apei, manifestare cum nu se poate mai culturală, valorile apei profane sunt orientate spre o destinație spirituală.

Scanned with OKEN Scanner

Totodată, în sistemul simbolic propriu monoteismului, spălarea, adăparea, udarea, medicația, toate întrebuințările apei profane se regăsesc, după epoci, într-o rețea metaforică în care purificarea prin apă este indispensabilă pentru comunitatea cu Dumnezeu.

Din această pricină, gândirea simbolică folosește registrul opozițiilor dintre uscat și umed. Foametea, sterilitatea, uscăciunea, boala, percepute adesea ca urmări ale păcatelor făptuite de oameni, sunt de partea uscatului, a răului, a morții. Roua, burnița, râurile care împrospătează, ploaia — toate acestea care redau viață sunt semnele reale ale echivalenței lor în supranatură, în lumea de apoi, spațiul sau timpul învierii morților. Rămâne numai setea de unire cu Dumnezeu, sete care nu se stinge nicicând, dar care este potolită prin Tora, prin Coran, prin speranțele în mântuire și în viața veșnică.

Actualmente, în interiorul credințelor asemănătoare, comportărilor sociale, transmise ca norme externe, rămân supuse aprecierii fiecăruia, mai ales că lumea naturală și supranatura nu mai sunt trăite ca având o continuitate, ci ca posedând granițe foarte precise. „Oamenii, ca membrii ai grupului, nu acționează în conformitate cu ceea ce fiecare resimte ca individ: fiecare om acționează în funcție de felul în care îi este permis sau prescris să se comporte“ (Lévi-Strauss, 1962, 105).

Influența psihanalizei impregnează gândirea contemporană: mulți sunt ispitiți să facă o asociere între fluidul generator din Geneză și lichidul amniotic (Ferenczi, 78). Iar filosoful Gaston Bachelard, în lucrarea *Apa și visele*, n-a șovăit să stabilească o relație între conceptele despre apă și laptele matern. De aceea, apa rămâne supusă arbitrariului cotidianului cât și arbitrariului imaginarului: cel al miturilor omenești, care dau naștere altor mituri.

Așa încât, datorită logicii sensibilului care caracterizează comportamentele omenești, nu s-ar putea întâmpla oare ca acum — când există riscurile poluării și penuriei pe scară mondială — apa să fie din nou divinizată, dacă nu cumva să rămână în chip definitiv divină?

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

INTRODUCERE ȘI PARTEA ÎNTÂI: LA IZVOARELE EDENULUI

SURSE

Biblia și comentarii

La Bible, ediție bilingvă sub conducerea lui Zadoc Kahn, Colbo (1967), ediția a treia, Paris, 1983.

La Voix de la Thora, commentaire du Pentateuque, S. și O. Lévy, Paris, 1976.

Pentateuque suivi des Haphtarot avec Targoum Onqelos, sub conducerea lui E. Munk, trad. J. Bloch, I. Salzer, E. Gugenheim, ed. 5-a, S. și O. Lévy, Paris, 1984.

Targum du Pentateuque, trad. R. Le Déaut, J. Robert, I–V, „Sources chrétiennes", 245, 256, 261, 271, 282, Le Cerf, Paris, 1978–1981.

Literatură din epoca elenistică

La Lettre d'Aristée à Philocrate, trad. A. Pelletier, Sources chrétiennes, 89, Le Cerf, Paris, 1962.

FLAVIUS Josèphe, *Œuvres complètes*, trad. sub conducerea lui Th. Reinach, 7 vol., CUF, Paris, 1900–1932.

FILON, *Opere complete*, text și traducere engleză F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library, 12 vol., 1961–1979.

La Bible, Écrits intertestamentaires, publicate sub conducerea lui A. Dupont-Somer și M. Philonenko, Gallimard, NRF, Paris, 1987; anume *Écrit de Damas, Règle de la communauté, Rouleau du Temple, Jubilés, Oracles sibyllins, Joseph et Aséneth*.

La Bible d'Alexandrie, cf. bibliografia din partea a doua.

Scanned with OKEN Scanner

Mișna și Talmud

Mishnayoth, ediția Ph. Blackman, 6 vol. The Judaica Press, New York, 1964.
Talmud de Babylon (T.B.), ed. I. Epstein, Soncino Press, Londra, 1935–1958.

Literatura midrașică și Zohar

Aggadoth du Talmud de Babylone, trad. A. Elkaïm-Sartre, Verdier, „Les dix paroles", Lagrasse, 1982.
Genèse Rabba, trad. B. Maruani și A. Cohen-Arazi, Verdier, „Les dix paroles", Lagrasse, 1987.
L. GINZBERG (1909), *The Legends of the Jews*, 7 vol., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1968.
JACOB BEN ISAAC ACHKENAZI DE JANOW, *Le Commentaire sur la Torah, Tseenah Ureenah*, trad. J. Baumgarten, Verdier, „Les dix paroles", Lagrasse, 1987.
Mekilta de Rabbi Ishmael, ed. J.Z. Lauterbach, JPSA, Philadelphia, 3 vol., 1933.
Midrach Rabbah, trad. și comentarii M. Stern, ed. Stern, Ierusalim, 5 vol., 1981–1987.
Pesikta Rabbati, ed. L. Nemoy, New Haven, 1968.
Pirqè de Rabbi Eliezer, trad. M.-A. Ouaknin și E. Smilévitch, Verdier, „Les dix paroles", Lagrasse, 1983.
Zohar, I, trad. Charles Mopsik, urmat de *Midrach ha-Néélam*, trad. B. Maruani, II și III, Verdier, „Les dix paroles", Lagrasse, 1981–1991.

Bibliografie indicativă

ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, Magnes Press, Ierusalim, 1977.
AVI-YONAH, M., *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, 4 vol., U.P. Londra, 1975–1978.
BARON S.W., *Historie d'Israël, I. Des origines au début de l'ère chrétienne; II. Les Premiers siècles de l'ère chrétienne*, ed. franceză, V. Nikiprowetzky, P.U.F., Quadrige, Paris, 1986.
BEN-SASSON, H.H. (ed.), *A History of Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1976.
BLUMENKRANZ, B. (sub conducerea lui), *Art et archéologie des Juifs en France médiévale*, Privat, coll. „Franco-Judaïca", Toulouse, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

BOTTÉRO, J., KRAMER, N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.

BOTTÉRO, J., *L'Épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Gallimard, Paris, 1992.

CHALIER, C., *L'Alliance avec la nature*, Le Cerf, coll. „La nuit surveillée", 1989.

DETIENNE, M., *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.

ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1985.

GINOUVÈS, R., *Balaneutikè, recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1962.

GRAVES, R., PATAI, R., *Les Mythes hébreux*, (1963), ed. franceză, Fayard, Paris, 1987.

GUTMANN J., *Manuscrits hébreux*, Chêne, Paris, 1978.

GUTWIRTH, J., *Vie juive traditionnelle*, Ed. de Minuit, Paris, 1970.

JOHNSON, P., *Une histoire des Juifs*, trad. din engleză de J.-P. Quiano, Lattès, Paris, 1989.

JUHASZ, E., *Sephardi Jews în the Ottoman Empire*, The Israel Museum, Ierusalim, 1989.

KAPLAN, A., *Les Eaux d'Éden, le mystère du miqwé*, ed. a 2-a, Kountrass, Ierusalim, 1990.

MELÈZE, J., *Les Juifs d'Égypte, de Ramsès II à Hadrien*, ed. Errance, Paris, 1991.

NEGEV, A., *The Archeological Encyclopedia of the Holy Land*, ed. a 3-a, Prentice Hall Press, New York, 1990.

NEUSNER, J., *A History of the Mishnaic Law of Purities*, t. 22: „The Mishnaic System of Uncleanness", E.J. Brill, Leiden, 1977.

SANDERS, E.P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Five studies, Trinity Press International, Philadelphia, 1990.

Les Rites de passage aujourd'hui, Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981, L'Age d'Homme, Lausanne, 1986.

SCHMIDT; F., *L'Impensable Polythéisme*, Ed. des archives contemporaines, Paris, 1988.

SCHOLEM, G., *Les Origines de la Kabbale*, Pardes, Aubier Montaigne, Paris, 1966; *Les Grands Courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1968.

SED-RAJNA, G., *La Bible hébraïque*, Office du livre, Fribourg, 1987.

ZAFRANI, H., *Mille Ans de vie juive au Maroc*, Maisonneuve et Larose, Coll. „Judaïsme en terre d'islam", Paris 1983; *Kabbale, vie mystique et magie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A DOUA:
DE LA IORDAN LA BAPTISTERIU

SURSE

Biblie și patristică

La Bible de Jérusalem, l'Ancien et la Nouveau Testament, tradusă sub conducerea Școlii biblice din Ierusalim, Desclée de Brouwer, 1955; *La Bible d'Alexandrie,* sub conducerea lui M. Harl, Le Cerf, 1986; Geneza, trad. C. Dognier, M. Harl, 1986; *Leviticul,* trad. P. Harlé și D. Pralon, 1988; *Exod,* trad. A Le Boulluec, P. Soundevoir, 1989; *La Bible apocryphe,* editată de J. Bonsirven, Arthème Fayard, Paris, 1953.

Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés, Éd. Migne, J., 99 vol., Paris, 1844–1886.

Dictionnaire de la Bible, F. Vigouroux, 5 vol., Letouzey et Ané, Paris, 1895–1912.

Dictionnaire de Spiritualité, M. Viller, Letouzey et Ané, Paris, 1937.

Dictionnaire de théologie catholique, A. Vacant et E. Mangenot, 15 vol., Letouzey et Ané, Paris, 1937–1950.

Bibliografie indicativă

ALBERT, J.-P., *Odeurs de sainteté, La mythologie chrétienne des aromates,* Editions de l'EHESS, Paris, 1990.

AMIOT, F., *Les Évangiles apocryphes,* Fayard, Paris, 1952.

AUDIN, P., *Les Fontaines guérisseuses du Centre et de l'Ouest de la France. Répertoire topo-bibliographique,* thèse III-e cycle, Tours, 1978.

BELMONT, N., *Mythes et croyances dans l'ancienne France,* Flammarion, Questions d'histoire, Paris, 1973.

BELMONT, N., *Paroles païennes. Mythes et folklore: des frères Grimm à L. Saintyves,* Images, Paris, 1988.

BEN-PECHAT, M., *L'Architecture baptismale de la Terre sainte du IV^e^ au VII^e^ siècle,* thèse III^e^ cycle, Paris X, Nanterre, 1985.

BERGER, J.-F., *Une histoire du sel,* Office du Livre, Fribourg, 1982.

BLOCH, M., *Les Rois thaumaturges* (1924), Gallimard, Paris, 1983.

BOUREAU, A., *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine,* Le Cerf, Paris, 1984.

Scanned with OKEN Scanner

BROWN, P., *Le Culte des saints*, trad. A. Rousselle, Le Cerf, 1984.
CAULIER, B., *L'Eau et le Sacré: les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France*, Presses de l'Université de Laval, Beauchesne, Paris, 1990.
CHARLESWORTH, J.H., *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a Guide to Publications, with Excursions on Apocalypses*, The American Theological Library and the Scarecrow Press, Metuchen N.Y., Londra, 1987.
CORBIN, S., *La Déposition liturgique du Christ au vendredi saint*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie*, Le Cerf, Paris, 1951.
DAVY, M.-M., *Initiation à la symbolique romane (XIII^e s.)*, Champs, Flammarion, Paris, 1977.
DAY, P.D., *Eastern Christian Liturgies*, Irish University Press, Shannon Irlande, 1972.
DELUMEAU, J., *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992.
DUFAŸ, B., *Immersion, lieux et pratiques de l'initiation chrétienne dans le Patriarcat d'Antioche*, Étude archéologique et liturgique des baptistères paléochretiens, thèse III^e cycle, Paris I, 1984.
DURAND, G., *Rational ou Manuel des divins offices*, trad. C. Barthélemy, 5 vol., Paris, Louis Vivès, 1854.
FOCILLON, H., *Moyen Age roman et gothique*, Armand Colin (1938), Livre de poche, Paris, 1963.
JACKSON, R., *Doctors and Diseases în the Roman Empire*, British Museum, Londra, 1988.
KHAWAM, R., *L'Univers culturel des chrétiens d'Orient*, Le Cerf, Paris, 1987.
LE GOFF, J., *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981.
LE GOFF, J., *L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985.
LUTHER, M., *Œuvres*, trad. P. Jundt, A. Greiner, F.D. Guental, J. Bosc et *alii*, 12 vol., Labor et Fides, Paris, 1957–1988.
MALE, E., *L'Art réligieux du XIII^e siècle en France*, Armand Colin, (1948), Paris, 1987.
PONCIN, M.-D., *Le Culte des sources dans la cité gallo-romaine des Leuques*, thèse III^e cycle, Nancy, 1985.
RUDHART, J., *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Société suisse des Sciences humaines, Berna, 1971.
SÉBILLOT, P., *Le Folklore de France*, Maisonneuve et Larose; Paris, 1968.
THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, trad. R.P. Grégoire, Le Seuil, Paris 1949.

Scanned with OKEN Scanner

VARGHÈSE B., *Les Onctions baptismales dans la tradition syrienne*, thèse III[e] cycle en Sciences des religions, dir. René-Georges Coquin, febr. 1985, Institut catholique de Paris.

PARTEA A TREIA: MESAJUL ABLUȚIUNILOR

SURSE

Coran, comentarii și poezii mistice

Le Coran, trad. Jacques Berque, Sindbad, Paris, 1990. Coran, editat și tradus de H. Boubakeur, 2 vol., Paris, 1972. *Le Coran*, trad. R.R. Khawam, Maisonneuve et Larose, Paris, 1990.

RAZI, *Tafsir*, 16 vol., ed. du Caire, f.d.

TABARI *(Tafsir)*, Comentariu în 30 tomuri, 12 vol., Le Caire, 1954.

Commentaire du Coran, prescurtat, tradus și adnotat de Pierre Godé, Les Heures Claires, Paris, 1984 (surata II). *Tabari's Commentary on the Qur'an*, The Islamic Text Society, Cambridge, 1992.

GHAZALI, *Temps et prières*, traducere și prezentare P. Cuperly, Sindbad, Paris, 1990. *Ih'ya 'ouloum ed-din* (Învierea științelor religiei), Analiză G.H. Bousquer, Paris, M. Besson, 1959. *Kitâb al iqtisâd fi al-i'tiqâd*, trad. Melhem Hakim, teză de doctorat al III-lea ciclu, *Histoire de la philosophie*, Paris I, 1983

JAMI (Abd-Ar Rahman al), *Vie des Soufis ou les Haleines de la familiarité* (Prolégomènes de „Nafahât al-Uns"), trad. din persană de Sylvestre de Sacy, Éditions orientales Michel Allard, Paris, 1977.

RUMI (Jalal ad-Din), *Odes mystiques, Divân-e shams-e Tabrîzi*, Klincksieck, Paris, 1987.

Hadith

EL BOKHARI, *Les Traditions islamiques*, trad. O. Hondas și W. Marçais, 4 vol., J. Maisonneuve, Paris, 1977, *L'Authentique tradition musulmane*, choix de hadiths, trad. G.H. Bousquet, Sindbad, Paris, 1986.

Scanned with OKEN Scanner

Istorisiri ale călătorilor

IBN-JOBAIR, *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, Paris, 4 vol., 1949–1963.

IBN-BATTUTA, *Voyage*, trad. C. Défrémery și B.R. Sanguinetti, 4 vol., Imprimerie nationale, Paris, 1927.

IBN-KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. W. Mac Guckin de Slane, Libraire orientaliste Paul Geuthner, 4 vol., Paris, 1968.

Bibliografie indicativă

AL-TABARI, *L'Âge d'or des Abbassides*, trad. A. Zotenberg, Sindbad, Paris, 1983.

ARNALDEZ, R., *Le Coran, guide de lecture*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.

ASSAOUAF, M.-M., *L'Enseignement de la prière*, trad. fse S. Kechrid, Société tunisienne des art graphiques, 1981.

BAZIN, M., *Le Tâlech, une région ethnique au nord de l'Iran*, Institut français d'Islamologie de Téhéran, ed. ADPF, 2 volume, Paris, 1980.

BERGSTRÄSSER, G., PERTZL, O., *Die Geschichte des Qorantexts*, 3 vol., Leipzig, 1938.

BERNUS-TAYLOR, M., *L'Art en terres d'Islam*, PUF, Paris, 1949.

BOUSQUET, G.H., *Les Grandes Pratiques de l'islam*, PUF, Paris, 1949.

CORBIN, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., NRF, Gallimard, Paris 1972.

CORBIN, H., *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, ed. 2, Buchet-Chastel, Paris, 1979.

DERMENGHEM, E., *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, NFR, Gallimard, Paris, 1954, pp. 96–109, 135–151.

DUCELIER, A., KAPLAN, M., MARTIN, B., *Le Proche-Orient médiéval: des Barbares aux Ottomans*, ed. 3, Hachette, Paris, 1988.

ELAHI, B., *La Voie de la perfection*, Seghers, Paris, 1976.

GARDET, L., *L'Islam, réligion et communauté*, ed. 3, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

GIBB, H.A., KRAMERS, J.H., *Shorter Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1953.

GNOLI, G., VERNANT, J.-P., *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

KAÏDI, H., *La Mecque et Médine aujourd'hui*, Paris, les éditions, j.a., 1980.
KRAMER, S.N., *L'Histoire commence à Sumer*, Arthaud, Paris, 1975.
JAUSSEN, J. A., *Naplouse et son district*, 2 vol., Geuthner, Paris, 1927.
MARÇAIS, G., *L'Architecture musulmane d'Occident*, Arts, Gouvernement général de l'Algérie, Étamps, 1955.
MASSE, H., *Croyances et coutumes persanes*, Libraire orientale et américaine, 2 vol., G.P. Maisonneuve, Paris, 1938.
MOKRI, M., *Contribution scientifique aux études iraniennes*, Klincksieck, Paris, 1970.
Muhammad Encylopaedia of Seerah, vol. II, Economic Justice, Muslim Schools Trust, Londra, 1982.
SAUVAGET, J., *Histoires arabes* (1947), J. Maisonneuve, „Initiation à l'Islam", 5, Paris, 1988.
TCHERKEZOFF, S., *Le Roi Nyamwezi. La droite et la gauche*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1985.
VOLWAHSEN, A., *Inde islamique*, Office du Livre, Fribourg, 1971.
ZEGHIDOUR, S., *La Vie quotidienne à La Mecque*, Hachette, Paris, 1989.

CONCLUZIE

CALAME-GRIAULE, R., *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Institut d'ethnologie, Musée de l'homme, Paris, 1987.
DETIENNE, M., *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.
DIETERLEN, D., *Essai sur la religion bambara*, PUF, Paris, 1951.
ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1985.
FERENCZI, S., *Thalassa, psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Petite Bibliothèque, Payot, Paris, 1962.
GODELIER, M., *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.
GOUBERT, J.-P., *La Conquête de l'eau*, Robert Laffort, Paris, 1986.
GRIAULE, M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Éd. du Chêne, Paris, 1948.
LÉVI-STRAUSS, Cl., *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962.
Les Religions du Proche-Orient asiatiques, texte și traduceri R. Labat, L. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, éd. Fayard/Denoël, Paris, 1970.
SINCLAIR STEVENSON, M., *Les Rites des deux-fois-nés*, Le Soleil noir, Paris, 1982.
TURNER, V.W. (1969), *Le Phénomène rituel, structure et contre-structure*, Ethnologies, PUF, Paris, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

GLOSAR

Arabă = *a*; aramaică = *aram*; ebraică = *e*.

Ajzra (a): Secțiune a Coranului, fracționat pentru a permite citirea lui în totalitate în decursul unei luni.

Al-djana (a): Paradisul, grădina.

Al-masih al-dajjal (a): anticristul.

Arafat (a): De la *arafa*, numele muntelui aflat la vreo zece kilometri de Mecca; una din etapele pelerinajului.

Arahin (e): Al cincilea tratat al secțiunii Qodașim („Lucrări sfinte") a Talmudului babilonian, referitoare la jurăminte și valoarea lor.

Arkan (a): Coloană, susținător, se folosește pentru stâlpii islamului.

Așura (a): Post facultativ în prima zi a celei dintâi luni din calendarul lunar musulman. Pentru sunniți, este o sărbătoare veselă care comemorează sosirea pe uscat a arcei lui Noe. Pentru șiiți, ea comemorează moartea lui Husain.

Azkiya (a): Pur, virtuos.

Ba't (a): A învia un mort.

Baqa (a): A supraviețui, a se menține.

Berahot (e): Primul tratat al secțiunii Zera'im („Semințe") din Talmud, referitor la binecuvântări.

Bereșit (e): „La început", primul cuvânt din Geneză, care dă titlul primei cărți a Bibliei ebraice. *Bereșit Rabba*, comentariu midrașic la această carte.

Beșallah (e): Lectură biblică ce corespunde Exodului, de la 13, 17 până la 17, 16.

Birka (a): Piscină, bazin.

Dikr (a): Amintire, invocare.

Djami' (a): Moschee mare.

Djanaba (a): Impuritate rituală majoră.

Scanned with OKEN Scanner

Fana (a): A dispărea, a se șterge.

Ghayb (a): Ceea ce este ascuns, invizibilul, taina.

Ghusl (a): Apă pentru abluțiuni, abluțiuni totale, imersiune.

Hadat (a): Impuritate legală (pl. *ahdat*).

Hadith (a): Tradiție, discuție, istorisire. Pluralul nu este folosit, sub forma sa arabă *(ahadit),* în transliterările franceze pentru a desemna culegerile de practici și de istorisiri atribuite lui Mahomed.

Haggada (aram.): Istorisire, procedeu și gen literar al Talmudului (plur. *Haggadot*). Haggada de Paște este o compoziție recitată în seara ceremoniei Sederului care celebrează ieșirea Evreilor din Egipt și sfârșitul robiei.

Hajj (a): Pelerin, pelerinaj.

Halaha (e): „Mergere", „marș", orice interpretare a Torei care ajunge la constituirea unei legislații în materie religioasă sau civilă. Literatura talmudică este atât halahică cât și haggadică.

Haqiqa (a): Realitate, adevăr, sens propriu.

Haqq (a): Drept, datorie.

Haram (a): Obiect sau spațiu sacru (*harim:* interzis; *harym:* lucru sau persoană sacre; *muhrim:* inviolabil).

Hawdh (a): Adăpătoare, rezervor.

Ibada (a): De la *'abd,* sclav, religie, cult, supunere, serviciul rugăciunii.

Id sau *Aid* (a): sărbătoare. Servește pentru a deosebi două dintre festivitățile cele mai importante ale calendarului musulman. 'Aid-l-Kibir, „Sărbătoarea sacrificiului" sau „Marea sărbătoare", de la 10 dhu-l-Hidjdja (luna pelerinajului): în fiecare familie se taie o oaie, un bou sau o cămilă în amintirea sacrificiului cerul lui Ibrahim. Id-l-Adha, Id-l-Fitr sau 'Aid es-Saghir, „Sărbătoarea întreruperii postului" sau „Mica Sărbătoare", la prima zi de *shawal* întrerupe postul Ramadamului. Se obișnuiește să se cumpere o oaie, să se

Scanned with OKEN Scanner

împartă săracilor carnea, păstrându-se pentru sine doar măruntaiele.

Idjma (a): Acord, consens, congregație religioasă.

Ifada (a): A se revărsa, a fi foarte abundent, a se scurge, moment și rit al pelerinajului la Arafat.

Ihram (a): Ansamblul riturilor care trebuie respectate de către pelerinii de la Mecca, stare de sacrificare.

Imam (a): Șef, drum mare. Chiar și la plural *(aiama* în arabă), se folosește forma singularului în transliterare franceză.

Ittihad (a): A se uni.

Izar (a): Văl, stofă albă care îl acoperă pe pelerin de la talie până la genunchi. Desemnează și castitatea.

Jihad (a): Luptă pentru credință.

Kașrut (e): Alimentație permisă.

Kavana (e): Intenție necesară pentru îndeplinirea *mițvot*-urilor.

Ma (a): apă.

Madhab (a): Rit de urmat.

Maim (e): Apă, nume feminin plural în ebraică.

Maqam (a): Loc și timp al unei stațiuni în cursul etapelor pelerinajului la Mecca.

Matar (a): Ploaie, ploaie mare.

Mawat (a): Moarte.

Mișna (e): Din rădăcina Ș-N-H, a repeta. Colecție de legi și precepte reunite în șase ordine de către Iehuda-ha-Nasi la sfârșitul secolului al II-lea al erei creștine. Este prima parte a Talmudului.

Midraș (e): Din rădăcina D-R-Ș, a scruta, a examina. Exegeză biblică halahică sau haggadică a cărei funcție este etică. Din secolul al V-lea până prin secolul al XIII-lea, lucrări de midrașim s-au constituit separat de literatura talmudică, apoi au fost difuzate sub diverse forme în toate comunitățile evreiești.

Midha (a): Bazin și vas slujind la abluțiuni.

Miqva (e): Rezervor, bazin (substantiv feminin, plural *miqvaot*).

Scanned with OKEN Scanner

Miqve (e): Adunare de apă, baie rituală, desemnează și edificiul de băi; semnifică și nădejde, speranță (substantiv masculin, plural *miqvaot*).

Mițva (e): Precept. Desemnează în principal cele 613 comandamente provenind din Biblie, 248 pozitive și 365 negative, care sunt temelia unei vieți religioase evreiești (plural *mițvot*).

Musaf (e): Parte a liturghiei care se adaugă ritualului obișnuit cu prilejul sărbătorilor.

Nadhafa (a): Curățenie.

Nafs (a): Suflet, principiu vital, individ.

Nefeș (e): Suflet, principiu vital, ființă omenească.

Netilat iadaim (e): „Ridicarea mâinilor". Ritual de spălare a mâinilor cu binecuvântări.

Numuww (a): Creștere, surplus.

Omra (a): Mic pelerinaj în cadrul pelerinajului la Mecca, *hajj*.

Parașa (e): Secțiune a Torei pentru a permite citirea ei întreagă în cursul unui an.

Pesah (e): Sărbătoare care comemorează, în primăvară, ieșirea din Egipt și sărbătoarea azimilor. În Antichitate, era una din cele trei sărbători de pelerinaj la Templu. După cincizeci de zile se celebrează Șavuot (Rusalii).

Qiyam (a): Statul în picioare și drept.

Rak'a (a): Înclinare a corpului pentru rugăciune (plur. *rak'aat*); *ruku'a*: a se înclina adânc; *Ruku:* prosternare.

Rehița (e): Spălare meticuloasă care precede orice abluțiune sau imersiune rituală.

Rida (a): Partea de sus a îmbrăcămintii pelerinului, care acoperă bustul și umerii.

Roș-ha-Șana (e): Sărbătoarea Anului Nou.

Ruah ha-qodeș (e): Suflu sau spirit sfânt, inspirație divină.

Sadaqqa (a): Caritate, pomană.

Sahn (a): Curte de casă sau de moschee.

Sajda (a): A se înclina până la pământ, a adora.

Scanned with OKEN Scanner

Salat (a): Rugăciune.

Say (a): A alerga.

Seder (e): „Ordine", ceremonie și masă de Pesah.

Shari'a (a): Drumul spre adăpătoare, codificare și legislație religioasă.

Sirat (a): Cărare, punte a paradisului sau a gheenei care trebuie străbătută după cântărirea sufletelor în reprezentările musulmane ale lumii de apoi.

Sota (e): Al cincelea tratat al secțiunii Nașim („Despre femei"), referitor la femeia adulteră.

Sukka (e): Al șaselea tratat al secțiunii Mo'ed („Convocare sfântă", „Sărbătoare") a Talmudului, referitoare la construirea colibei și la sărbătoarea de Sukkot.

Sukkot (e): Sărbătoarea Colibelor.

Sujad (a): Înclinare până la pământ, atitudine de adorare.

Sunna (a): Culegere de tradiții *(ahadit)* care fixează în manieră cvasi-obligatorie practicile rituale.

Șahada (a): Mărturie, se folosește pentru profesiunea de credință musulmană.

Șavuot (e): „Săptămâni". Sărbătoare care comemorează dăruirea Torei.

Șehina (e): Prezența divină.

Ta'anit (e): Al nouălea tratat al secțiunii Mo'ed a Talmudului, privitor la diferitele posturi din cursul anului.

Tahara (e): Puritate rituală.

Ta'hara (a): Puritate ceremonială și purificare.

Tal (e): Rouă.

Talmud (e): Foarte vastă compilație a legii orale, transpusă în scris în secolul al II-lea în Mișna (în ebraică), ea însăși obiect de discuții și de comentarii în Ghemara (în aramaică) în Palestina și în Babilonia până în secolele IV și V. Talmudul babilonean (T.B.), de trei ori mai voluminos decât cel palestinian, a fost răspândit în toată Europa occidentală încă din secolul al XI-lea.

Scanned with OKEN Scanner

Targum (aram.): Traducere în aramaică a textelor biblice (plural *targumim*), folosită încă din primele secole ale erei creștine în Palestina și în Babilonia.

Tașlih (e): „Vei zvârli în apă", ceremonie rituală considerată ca purificatoare, care are loc în după-amiaza de Roș ha-Șana.

Tawaf (a): De la *tawfa*, a se roti, ritul celor șapte rotiri în jurul Kaabei, cu ocazia pelerinajului la Mecca.

Tawhid (a): Cult al Dumnezeului unic, unicitatea divină.

Teșuva (e): Întoarcere spre sine, căință.

Tevila (e): Imersiune purificatoare.

Tora (e): Desemnează prima parte a Bibliei (primele cinci cărți, Pentateucul) în opoziție cu Profeții *(Neviim)* și cu Hagiografele *(Ketuvim)*. Prin extensie, se aplică la ansamblul scrierii sfinte, la revelația scrisă și orală și desemnează legea religioasă în totalitate.

Umma (a): Popor, națiune musulmană.

Wird (a): Măsură de apă care servește la a adăpa animalele, la mistici, împărțire a nopții și secțiune a Coranului (plur. *awrad*).

Wudu (a): Abluțiuni simple.

Iom Kipur (e): Ziua ispășirii, marcată printr-un post complet și prin manifestări de pocăință, la zece zile după Roș-ha-Șana.

Zakat (a): Puritate și pomană legală.

Scanned with OKEN Scanner

AU APĂRUT:

Mircea Seche, Luiza Seche	– *Dicționarul de sinonime al limbii române*	69.900 lei
Bujor Râpeanu, Cristina Corciovescu	– *Dicționar de cinema*	47.500 lei
Patricia Hidiroglou	– *Apa divină și simbolistica ei*	16.900 lei
Andrei Avram	– *Contribuții etimologice*	10.000 lei
Theodule Ribot	– *Voința și patologia ei*	11.900 lei
Rudolf Steiner	– *Mistica. Gând uman, gând cosmic*	14.900 lei
William Golding	– *Oameni de hârtie*	15.900 lei
Aristotel	– *Organon (volumul I)*	26.900 lei
Album	– *Berthelot și România*	27.000 lei
Larousse	– *Dicționar de civilizație egipteană*	22.500 lei
Larousse	– *Dicționar de psihanaliză*	24.900 lei
Tudor Opriș	– *Zoologia*	14.900 lei
G. Dumézil	– *Zeii suverani ai indo-europenilor*	24.900 lei
Gaston Berger	– *Tratat practic de cunoaștere a omului*	14.900 lei
Vasile Tonoiu	– *În căutarea unei paradigme a complexității*	11.900 lei
Leonard Gavriliu	– *Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga*	14.900 lei
Leonard Gavriliu	– *Mic tratat de sofistică*	4.900 lei
G. W. F. Hegel	– *Principiile filosofiei dreptului*	7.500 lei
W. Shakespeare	– *Hamlet*	7.500 lei
Petru Creția	– *Norii*	7.500 lei
François Brune	– *Hristos și Karma*	17.000 lei
Rudolf Steiner	– *Din cronica Akasha*	11.900 lei
A. Răduțiu și L. Gyémánt	– *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania*	10.000 lei
Copacul fermecat	– *Povești*	3.500 lei

Scanned with OKEN Scanner

Luminița Bădeliță	– *Analiza matematică clasa a XII-a*	3.900 lei
Mihai Retegan, Cornel Lungu	– *1956 – Explozia*	13.900 lei
Gheorghe Buzatu	– *Românii în arhivele Kremlinului*	11.900 lei
Mircea Rebreanu	– *Optimismul nostru*	3.900 lei
Mircea Rebreanu	– *Semnificația secolului nostru*	9.900 lei
Mircea Rebreanu	– *Gândirea filosofică română*	8.900 lei

VOR APĂREA:

Larousse	– *Dicționar de civilizație musulmană*
Aristotel	– *Organon (volumul II)*
Marcel Gauchet	– *Inconștientul cerebral*
Theodule Ribot	– *Voința și patologia ei*
W. Shakespeare	– *Regele Lear*
Iris Murdoch	– *Dilema lui Jackson*

Comandând prin poștă o carte apărută la una din editurile IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDIC obțineți o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 40 000 lei obțineți o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poștă e suportat de edituri.

Adresa: CP 33–2, București, România
Tel.: (401) 223 15 30 / int. 1606, 1030, 1430, 1113;

Scanned with OKEN Scanner

HISTORIA RELIGIONUM

Eseul de antropologie religioasă al Patriciei Hidiroglou prezintă legăturile simbolice dintre „apă“ și „sacru“, așa cum apar ele în trei mari religii monoteiste: iudaismul, creștinismul și islamul. Cele patru fluvii ale Paradisului, Potopul, Moise salvat din ape, trecerea Mării Roșii, Iona în pântecele chitului sunt teme care au modelat imaginarul iudeo-creștin; prin descifrarea sensului multiplu al apei, autorul prezintă un inedit sistem de gândire și de raportare la divinitate, propriu culturilor mediteraneene.

Patricia Hidiroglou predă la Universitatea Paris I și este specializată în antropologie istorică și religioasă.

ISBN 973-9243-47-9

Scanned with OKEN Scanner